UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01889001 2

Lütgert

gion des

Deu Idealismus

r Ende

II.

Idealismus und

Erweckungsbewegung

TRANSFERRED
LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/diereligiondesde02lt

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

8. Band

Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende
Zweiter Teil: Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund

Gütersloh 1923

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende

von

D. Wilhelm Lütgert
Professor der Theologie in Halle

Zweiter Teil

Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund

1. und 2. Auflage

Gütersloh 1923

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

SEP 10 1960

Vorwort.

Dieſer zweite Band ſtellt die Beziehungen zwiſchen dem Idealismus und der religiöſen Erweckungsbewegung dar. Beide ſind innerlich miteinander verwandt. Die folgende Darſtellung beweiſt, daß die Erweckungsbewegung weder eine Erneuerung der Orthodoxie, noch eine Fortſetzung des Pietismus iſt. Vielmehr iſt ſie eine Strömung in der großen Bewegung, durch welche das deutſche Volk ſich über die Aufklärung erhob, ein Trieb, aus derſelben Wurzel erwachſen wie der Idealismus. Deswegen iſt das Verhältnis zum Idealismus ein doppeltes: Anſchluß und Gegenſatz. Dies kommt im erſten Buche zur Darſtellung.

Das zweite Buch ſtellt den Übergang des Idealismus in Myſtik dar. Er führt ſich auf den Einfluß der Erweckungsbewegung zurück. Idealismus und Erweckungsbewegung konnten ſich miteinander vereinigen, weil ſie, aus demſelben Quellgebiet entſtanden, innerlich miteinander verwandt waren. Indem der Hauptſtrom dieſen Nebenfluß in ſich aufnahm, änderte ſich ſeine Richtung und die Farbe und Temperatur ſeines Waſſers. Dieſe Verbindung des Idealismus mit der Erweckungsbewegung hat beide geſtärkt. Er war eine Hemmung in dem Auflöſungsprozeß des Idealismus, ein „retardierendes Moment“ der Kriſis. Andrerſeits hat dieſes Zuſammenfließen der beiden Strömungen nach der einen Seite hin den Idealismus einem Ende entgegengetrieben.

Denn indem er in Myſtik auslief, hat er ein Ende erreicht. Die bisherigen Führer traten zurück: Fichte ſtarb, Schelling verſtummte; Hegel übernahm die Führung, er lenkte die Bewegung in andere Bahnen ein. Bis dahin hatte ſich dieſe geiſtige Strömung

mit fast zu reißender Geschwindigkeit vorwärts bewegt. Indem sie in die Mystik einmündete, stockte sie. Der Idealismus verlor den Einfluß auf das geistige Leben des deutschen Volkes. Die Mystik blieb unbeachtet und bekam nur für kleine, einflußlose Kreise Bedeutung. Das ist um so auffallender, als eine Fülle von Geist in zum Teil plastischer Form in dieser Literatur aufgespeichert ist, und zwar bei Baader noch mehr als bei Schelling. Die Schuld an dem Mißerfolg dieser Richtung trug nicht etwa ihr mystischer Grundzug. Die ältere, auch die deutsche Mystik hat weitreichende, tiefgehende Wirkungen auf die Literatur, auf das Volk ausgeübt, und ihre Zeit ist nicht etwa abgelaufen, denn gerade gegenwärtig ist die Mystik wieder eine Macht. Wenn der Idealismus in der Mystik ein Ende nahm, so meinten freilich die Führer dieser Bewegung, sie damit ans Ziel gebracht zu haben; in Wirklichkeit aber mündete der breite Arm dieses Stromes nicht in diesen Weiher ein, sondern stürzte in mehreren Absätzen in eine Tiefe, in der er ein ganz anderes Ende nahm. Dieses tatsächliche Ende der Religion des Idealismus fordert eine besondere Darstellung.

Aber Idealismus und Erweckungsbewegung haben, ehe die Bewegung zum Stillstand kam, sich noch zu einer großen geschichtlichen Leistung vereinigt: das ist die religiöse Bewegung, aus der die Erhebung und der Befreiungskampf des deutschen Volkes entstand.

Diese Bewegung schildert das dritte Buch. Für die Quellen dieser Geschichte gilt dasselbe wie für den Schluß des ersten Bandes: es sind die Selbstbiographien, Lebensbeschreibungen, Briefwechsel und Tagebücher der Zeitgenossen. Nur aus diesen intimen Quellen, nicht aus irgend welchen offiziellen Dokumenten, läßt sich ein getreues, lebenswahres Bild der Bewegung geben. Das Quellenmaterial ist weitschichtig und umfangreich. Aber die Arbeit lohnt sich reichlich. Wer mit den Menschen dieser Zeit lebt, den erhebt die Teilnahme an ihrem Erleben über den Druck der Gegenwart. Ich kann mir nichts Besseres wünschen, als daß etwas von der Freudigkeit und

Zuversicht, mit der mich selbst die Geschichte dieser Zeit erfüllt hat, sich auch auf meine Leser übertragen möchte. Das wird um so leichter geschehen, wenn man die Dinge und Menschen mit realistischer Nüchternheit sieht, wie sie sind und sich aller Idealisierung und aller patriotischen Illusionen entschlägt. Auch hier muß wie im ersten Bande das Urteil zum Beispiel über den Staat und das Heer Friedrichs des Großen ohne Rücksicht auf traditionelle Vorurteile im Sinne der Reformer dargestellt, der revolutionäre Zug der Bewegung darf nicht verschwiegen werden. Die Geschichte verliert dadurch nicht. Sie ist reicher und größer als die patriotische Legende, mit der man aufräumen muß, und sie ist auch größer als alle führenden Männer. Die Beschäftigung mit ihr ist nicht eine Flucht in eine unwiederbringlich verlorene Vergangenheit, sondern ein Sichversenken in die Wurzeln, aus denen der Aufstieg des deutschen Volkes bis zu seiner Einigung hin erwachsen ist.

Blickt man vom Befreiungskampfe aus rückwärts auf die Vorgeschichte bis über die Grenzen hinaus, die diese Darstellung sich gesteckt hat, bis zu Klopstock und Lessing zurück, so stellt sich dieser ganze Geschichtsverlauf dar als ein zusammenhängender Kampf, in welchem das deutsche Volk sich von der englisch-französischen Aufklärung, besonders von dem erdrückenden Einfluß Frankreichs, befreit hat. Von hier aus angesehen hat auch der neue Spinozismus und die deutsche Naturphilosophie eine tatsächliche Bedeutung und einen selbständigen Wert, und auch der Klassizismus Winckelmanns bedeutet dem französischen Klassizismus gegenüber immerhin einen Fortschritt und eine Befreiung, die sich schon bei Lessing anbahnt. Denn dessen geschichtliche Bedeutung liegt nicht in seinen theologischen Schriften, sondern in der Befreiung der Dichtung von der französischen Bevormundung.

Entsprechend dem Charakter des deutschen Volkes war dieser Befreiungskampf zunächst ein innerlicher und literarischer, und erst dann ein politischer. Darum ist auch die Einigung Deutschlands das Ziel und Ende, das Ergebnis dieser Entwicklung.

Es gibt keine Periode unserer Geschichte, die für die Gegenwart so lehrreich ist, wie dieser weit ausholende, tiefgehende innere und äußere Befreiungskampf. Die Folgerungen, die sich daraus für die Beurteilung und die Aufgaben der Gegenwart ergeben, liegen in der Geschichte selbst so klar und deutlich ausgesprochen, daß sie nicht noch besonders hervorgehoben zu werden brauchen. Es gilt nur, sie zu verstehen und zu befolgen. Dazu will dieses Buch helfen.

Halle, Ostern 1923.

Lütgert.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch: Die Bahnbrecher der Erweckungsbewegung in ihrem Verhältnis zum Idealismus . . . . 1—73

1. Kapitel: Die Auseinandersetzung der Erweckungsbewegung mit dem Idealismus . . . . . 1—37

Hamann 1; seine Bekehrung 2; sein Luthertum 3; sein Gegensatz gegen die Mystik 3; sein Realismus 4; sein Gegensatz gegen die Aufklärung 5; sein Sensualismus 7. — Die Natur als Offenbarung 9. — Die Geschichte als Offenbarung 10. — Die Bibel als Offenbarung 11. — Der Glaube 12. Hamanns Streit mit Mendelssohn 13. — Mendelssohns Jerusalem 14. — Hamanns Golgatha und Scheblimini 15. — Aufklärung, Judentum und Christentum 16. — Hamanns Gegensatz gegen Kant 17. — Vernunft und Sprache 19. — Jacobi 20; sein Gegensatz gegen die Aufklärung 20; sein Anschluß an Hamann 20. — Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Glaubens 21. — Die Geschichte als Offenbarung 22. — Jacobi als Mystiker 23; als Idealist 23. — Jacobis Gegensatz gegen den Idealismus 25; seine Kritik Kants und Fichtes 26. — Franz von Baader 27; seine religiöse und philosophische Entwicklung 28. — Realismus 29. — Natur und Geschichte als Offenbarung 31. — Reise nach England und Interesse für die sozialen und politischen Probleme 32. — Anschluß an Kant im Gegensatz zum englischen Empirismus 34. — Kritik der kantischen Ethik 35. Schleiermacher 36. — Der Idealismus und die Kritik des Idealismus in den Reden 37.

2. Kapitel: Die Berührungen zwischen Erweckungsbewegung und Idealismus . . . . . 38—73

1. Lavater 38; sein Kampf gegen die Aufklärung 38. — Der Sturm und Drang 39. — Die religiöse Bedeutung der Natur 39. — Der Gegensatz gegen die Schwärmerei 40; — sein Tagebuch 41. — Die Empfindsamkeit 42. — Der Geniekultus 42. — Der Freundschaftskultus 43. Die Humanitätsreligion 44. — Die Anbetung Jesu 45. — Lavater und Goethe 46. — Der Glaube an die Gebetserhörung 47. — Die Magie und die Mystik 48. — Die Selbstbeobachtung 50. — Das Verhältnis zum Pietismus 51. — 2. Jung-Stilling 52. — Das Verhältnis zur Natur 52. Die Empfindsamkeit 53. — Die Erweckten 54. — Der Gegensatz gegen die Aufklärung 54. — Die Bekehrung 55. — Stillings Vorsehungsglaube 56; sein Anschluß an Kant 59; — sein Gegensatz gegen Kants Religionsphilosophie 59; — sein Verhältnis zu Goethe 60; — sein Verhältnis zum Pietismus 61; — sein Verhältnis zur Orthodoxie 62. — Stilling als

Mystiker 62; — sein Chiliasmus 64. — Die Auswanderung der Schwaben nach Rußland 65; — seine geschichtliche Bedeutung 67. — 3. Matthias Claudius 67; — sein Kampf gegen die Aufklärung 68; — sein Anschluß an Luther 68; — sein Anschluß an St. Martin 69. — Einfluß der orientalischen Mystik auf Claudius 70. — Claudius als Mystiker 71; — sein Verhältnis zum Pietismus 73.

Zweites Buch: Die Wendung des Idealismus zur Mystik 74—138

1. Kapitel: Die mystische Religion . . . . 74—107

Die Verbreitung der mystischen Religion im Volk 74. — Populäre Mystik 75. — Das Zurücktreten der Orthodoxie und des Pietismus 77. — Der Einfluß der orientalischen Mystik 78. — Friedrich Schlegel über Sprache und Weisheit der Indier 79. — Das mystische Erlebnis 80. — Die Mystik in Schleiermachers Reden 81. — Die Religion als Gefühl 84. — Die Bekehrung 87. — Der Gegensatz gegen die Aufklärung 88. Das Urteil über die Kirche 88. — Die Bildungsreligion 89. — Der Mangel an Volkstümlichkeit 90. — Die Sehnsucht 91. — Die Wirkung der Reden. — Sack 92. — Schiller, Goethe und Schelling 93. — Friedrich Schlegel 95. — Klaus Harms 97. — Neander und Marheinecke 98. Novalis 98; — seine religiöse Entwicklung 99. — Der magische Idealismus 100. — Anschluß an Zinzendorf und die Frömmigkeit der Brüdergemeinde 101. — Bekehrung und Schuldgefühl 102. — Die Liebe als religiöses Motiv 103. — Die Beurteilung des Mittelalters 103. — Das Urteil über den Protestantismus 104. — Der Gegensatz gegen die Aufklärung 105. — Das Ideal des christlichen Europa 106. — Katholizismus und Marienkult 107. — Die Mystik 107.

2. Kapitel: Die theosophische Spekulation . . . 108—138

St. Martins Leben und Schriften 108. — Claudius und St. Martin 109. St. Martin und Baader 110. — Baaders Trennung von Jacobi 111; — seine religiöse Erkenntnistheorie 112; — sein Realismus 113. — Übergang zu Jacob Böhme 113. — Schelling 114. — Die platonische Mystik 114. — Giordano Bruno 115. — Der Monismus 115. — „Religion und Philosophie" 116. — Der Gnostizismus 117. — Die Mysterienreligion 118. — Fichte 118. — Der Übergang des Idealismus in Mystik 119. Die Religion als Erkenntnis 120. — Der tätige Charakter der Mystik 120. Der mystische Gottesbegriff 121. — Die Vereinigung mit Gott 122. — Der Grundzug der Aufklärung in dieser Mystik 123. — Schellings Übergang zu Jakob Böhme 123. — Die Philosophie der Freiheit 124. Der Voluntarismus 125. — Die Natur in Gott 126. — Der mystische Grund in der menschlichen Seele 126. — Der Ansatz zum Pessimismus 126. Der Widerspruch in Schellings mystischer Philosophie 127. — Fries 127; sein Anschluß an die Brüdergemeine 127; — sein Anschluß an Kant 128; sein Gegensatz gegen die Mystik 128; — sein Anschluß an Jacobi 129. — Der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen — Die Naturphilosophie 130. Der ästhetische Naturkultus 130. — Jacobi gegen Claudius: „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" 131. — Die Vernunft als

Offenbarung Gottes 132. — Der Zwiespalt zwischen Natur und Geist 133. Schellings „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen" 133. — Die Einheit von Glauben und Wissen 134; — von Gott und Natur 135. Natur und Geschichte als Offenbarung Gottes 135. — Goethe gegen Jacobi 136. — Jacobis Niederlage 137. — Die Vereinigung von Idealismus und Erweckungsbewegung in der Mystik 137.

Drittes Buch: Die Erhebung und Befreiung . . . 139—252

1. Kapitel: Die Selbstkritik des deutschen Volkes 139—156

Die Urteile über den Zusammenbruch Preußens 139. — Schleiermachers Predigten 140. — Schleiermacher als Anhänger der Steinschen Reform 141. Steins Urteil über die französische Aufklärung 142. — Über Friedrich den Großen 143. — Arndts Urteil über Friedrich den Großen 144. — Fries' und Jahns Urteile 145. — Johannes v. Müllers Rede über Friedrich den Großen 146. — Goethes Urteil über sie — Schleiermachers Gedächtnispredigt über Friedrich den Großen 146. — Die Urteile Fichtes über den Staat der Aufklärung 147. — Arndts Urteil über den deutschen Kosmopolitismus 148. — Fries' Bekehrungspredigt und ihre Urteile 149. Steins und Arndts Urteile über die Franzosen 150. — Arndts Urteil über das deutsche Volk 151. — Fichtes Urteil über das deutsche Volk 153. — Die Aufklärung als Grund des Falles 154. — Die Urteile über den Idealismus 155.

2. Kapitel: Die Erhebung . . . . . 157—197

Das nationale Selbstbewußtsein 157. — Der Weltberuf des deutschen Volkes 158. — Schleiermacher — Novalis 158. — Schiller 159. — Fichte 160. — Das weltgeschichtliche Volk 163. — Das Freiheitsgefühl des Idealismus 164. — Der revolutionäre Charakter der Erhebung 165. — Arndts Katechismus 166. — Stein 167. — Die Soldaten 168. — Schleiermacher 169. — Die Gefährdung des deutschen geistigen Lebens durch Napoleon 170. — Der wahrhaftige Krieg als Kampf für die Freiheit 170. — Die Tat 171. — Die Verständnislosigkeit der Deutschen für die Tat 172. — Der neue Staatsgedanke 175. Das Ziel der Steinschen Reform 175. — Die religiösen Motive der Steinschen Reform 176. — Stein als religiöse Persönlichkeit 178. — Schleiermacher für die Steinsche Reform 180. — Fichtes Wendung vom Weltbürgertum zum Staatsgedanken 181. — Die Entwicklung und der Widerspruch in Fichtes Staatsgedanken 183. — Der neue Patriotismus 184. Der Haß gegen die Franzosen 189. — Die Urteile über Napoleon 192. Der Sinn für Geschichte 197. —

3. Kapitel: Die Wiedergeburt . . . . . 199—252

Die Bekehrung 199. — Die neue Erziehung 206. — Fichtes Reden 207. Nicolovius 212; sein Verhältnis zu Hamann 212; zu Pestalozzi 213. Die Arbeit an der Reform der Kirche 214. — Der Aufruf an die Geistlichkeit 216. — Schleiermachers Predigten 217. — Menken 221. —

Dräseke 221. — Arndts Flugschrift: Landwehr und Landsturm 222. — Der moralische Charakter des alten Heeres 223. — Religiöse Regungen im alten Heere 226. — Die Heeresreform: Scharnhorsts Verhältnis zur Aufklärung und zum Idealismus 228. — Boyens philosophische und religiöse Entwicklung 232. — Gneisenaus religiöse Entwicklung 235. — Clausewitz in seinem Verhältnis zum Idealismus und zur Religion 236. Die religiöse und moralische Wirkung der Reform und des Krieges auf das Heer 238. — Die akademische Jugend und der religiöse Charakter der Lyrik der Befreiungskriege 241. — Die Frauen: die Königin Luise 245. Die Prinzessin Wilhelm von Preußen 247. — Friederike von Redern 248. Sophie Schwerin 249. — Karoline von Humboldt 250. — Die Übereinstimmung von Idealismus und Erweckungsbewegung 252.

Schluß. Der alte Idealismus und die neue Zeit 253—270

W. v. Humboldts Briefe an eine Freundin 253. — Niebuhrs religiöse Entwicklung 256. — Der alte Goethe und die neue Zeit 259.

Erstes Buch.

Die Bahnbrecher der Erweckungsbewegung in ihrem Verhältnis zum Idealismus.

Erstes Kapitel.

Die Auseinandersetzung der Erweckungsbewegung mit dem Idealismus.

Johann Georg Hamann.

So stolz die Idealisten sich über die Aufklärung erhaben dünkten, sie blieben Söhne der Aufklärung und gläubige Verehrer der Vernunft. Nur einen kann man nennen, der mit vollem Bewußtsein einen unversöhnlichen Kampf gegen die Aufklärung führte. Das war Johann Georg Hamann. Seine Feindschaft gegen die Aufklärung hatte schließlich religiöse Gründe. Er ist durch diesen Kampf zum Anfänger der Erwegungsbewegung geworden. Der Schlüssel zum Verständnis seiner eigentümlichen religiösen Stellung ist in seiner Bekehrung zu finden. Die Gedanken über seinen Lebenslauf, welche er in seinem 28. Lebensjahr schrieb, sind ebenso wie Augustins Bekenntnisse eine Bekehrungsgeschichte. Die Erweckungsbewegung beginnt wie alle Epochen der Kirchengeschichte wie die Reformation mit einer Bekehrung, und zwar mit der Bekehrung eines Mannes, der christlich erzogen war, in Kreisen aufwuchs, die dem Pietismus nahe standen und der seine christlichen Überzeugungen nie verloren hatte. Aber nach seinem eigenen Urteil war „Unordnung der allgemeine Fehler seiner Gemütsart". Der Unterricht war mangelhaft und planlos; er ergänzte ihn durch eine frühreife, aber ebenso planlose Lektüre, die er sein ganzes Leben hindurch fortgesetzt hat. Eine Neigung zum freien Studium ohne die Absicht auf Amt und Brot blieb ihm eigen, und mit den Stürmern und Drängern teilte er den

Abscheu davor, sich „zu einem Amte zu verstümmeln". Auch seine moralische Entwicklung wurde zerrüttet. Früh verfiel er durch eine rohe Verführung in jugendliche Verirrungen, und der beständige Kampf mit der Versuchung verwirrte und verdüsterte seine Jugend. Eine tiefe Verstimmung lastete auf ihm, „eine Unzufriedenheit und Unvermögen, mich selbst zu ertragen". Er schwankte „zwischen einem wüsten misanthropischen Fleiß und Ausschweifungen der Lüste und des Müßigganges". Ihn durchtobte „neben einem unordentlichen Fleiß ein Tumult von Affekten". Mit dieser inneren Verfassung verließ er seine Heimat. Der Eindruck des seligen Sterbens seiner Mutter begleitete ihn. Seine Stimmung beschreibt er selbst: „Ich konnte gleichwohl nichts genießen, war allenthalben gezwungen und für mich selbst in Ängsten, tiefsinnig, ohne zu denken, unstet und unzufrieden, gleich einem Flüchtling eines bösen Gewissens." „Ich befand mich mitten unter redlichen und vergnügten Leuten und überließ mich dem Müßiggang und den Lüsten desselben zu sehr; ich strengte mich an, was ich konnte, zufrieden zu sein und zerstreute mich nach aller Möglichkeit: alles umsonst, der Wurm stirbt nicht. Wie sollte jeder Sünder darüber erschrecken, ohne an das Feuer zu denken, das nicht auslischt." In dieser Zerrissenheit eines unruhigen Gewissens irrte er ohne Zweck und Ziel und ohne bestimmten Plan herum. „Ich glaubte, daß sich jedermann vor mir scheute, und ich scheute selbst jeden. Ich kann keinen Grund davon angeben, als daß Gottes Hand über mich schwer war. . . . . Daß ich ungeachtet seiner Erinnerung und Rührung meine Schuld nicht erkennen wollte, daß ich mich vielmehr immer mehr zu zerstreuen, aber umsonst auch dies suchte. . . . . Und diesen Grund finde ich in dem größten Teil meines Lebens als einen Anstoß, daß ich alles Gute, was mir Gott verliehen, gemißbraucht, verscherzt, verschmäht habe." So kam er nach London. Bei dem Versuche, in Zerstreuungen sich selbst zu vergessen, geriet er immer wieder in die Hände gefährlicher Verführer und, wenigstens äußerlich, in die Kreise widernatürlicher Laster. „Unter dem Getümmel aller meiner Leidenschaften, die mich überschütteten, daß ich öfters nicht Odem schöpfen konnte, bat ich immer Gott um einen Freund, um einen reifen, redlichen Freund, dessen Bild ich nicht mehr kannte. Gottlob, ich fand diesen Freund in meinem Herzen. Ich hatte das Alte Testament einmal zu Ende gelesen und das Neue zweimal, wo ich nicht irre in der Zeit. Wenn ich also von neuem den Anfang machen wollte, so schien es, als

wenn ich eine Decke über meine Vernunft und mein Herz gewahr wurde, die mir das Buch zum erstenmal verschlossen hätte." Seine Sprache und sein ganzes Denken wurde und blieb biblisch. Die Bibel ist die eigentliche Quelle seines Denkens. Man kann nicht sagen, daß seine Bibelverehrung die charakteristischen Züge des Pietismus an sich trug. Obgleich seine Jugend von den Einflüssen pietistischer Frömmigkeit nicht unberührt blieb, so hat doch seine Frömmigkeit nichts von der eigentümlichen besonderen Art des Pietismus an sich. Vom Pietismus schied ihn die bewußte und kraftvolle Natürlichkeit, die sich mit seiner Frömmigkeit verband.

Neben die Bibel trat der Einfluß Luthers, „an dessen bekannter Vorrede zum Brief an die Römer ich mich ebensowenig müde lesen kann als an seiner Vorrede zum Psalter." Hamann war einer der wenigen Kenner und Jünger Luthers in jener Zeit. „Christentum und Luthertum ist das Thema meiner kleinen Autorschaft." [1]) An die Stelle von Idealismus und Realismus treten bei ihm Christentum und Luthertum.[2]) „Idealismus und Realismus sind nichts als wächserne Nasen — Christentum und Luthertum sind lebende Organe der Gottheit und Menschheit." [3]) Darum bezeichnet er es als seine Aufgabe, „das verkannte Christentum und Luthertum zu erneuern und die denselben entgegengesetzten Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen." [4]) Damit hatte das Luthertum wieder einen Vertreter, nicht einen Lutherforscher oder einen lutherischen Theologen, sondern was viel mehr war, einen durch Luther angeregten, höchst originellen Denker. Ein neues Moment trat damit in die Entwicklung ein. Es ist von entscheidender Bedeutung, daß im Zeitalter des Idealismus das Luthertum einen selbständigen Vertreter bekam, und es ist kein Zufall, daß die Erweckung in Norddeutschland von einem Schüler Luthers ausging und nicht von einem Pietisten.

Durch sein Luthertum wurde Hamann ein Gegner der Mystik. Nichts ist verkehrter, als ihn etwa wegen der Dunkelheit seiner Sprache oder wegen des religiösen Hintergrundes seiner Gedankenwelt einen Mystiker zu nennen. Der Mystik stand er ebensowenig nahe wie dem Pietismus. Auch das ist bedeutsam, daß die Erweckung in Norddeutschland zunächst nichts mit der Mystik zu tun hatte. Freilich hat ihn schon Schelling neben Jakob Böhme gestellt, und Hamann selbst hat sich darüber beschwert, daß er „in den Augen

[1]) Gildemeister V, 485. [2]) a. a. O. 493. [3]) a. a. O. 494. [4]) a. a. O. 415.

gewisser Leute" immer Jakob Böhme gewesen sei.[1]) Er hat Jakob Böhme erst später nur in einem kleinen Auszuge kennen gelernt.[2]) Oetinger kannte er nur „dem Ruf und Namen nach".[3]) Auch Swedenborg hat er gekannt, konnte ihn aber nur mit Überwindung und nicht ohne Ekel lesen.[4]) Kants Interesse an ihm war ihm verdächtig; auch in Kants Kritik fand er einen Zug von Mystik.[5]) Alle spekulative Philosophie galt ihm als Schwärmerei. Jung Stillings Blicke in die Geheimnisse der Natur, bekannte er, weder ausstehen noch verstehen zu können.[6]) St. Martin blieb ihm ebenso unverständlich wie Spinoza. Eine wirkliche Erneuerung erwartete er nicht von ihm. Nach seiner Meinung hat Matthias Claudius, welcher das Buch von St. Martin „Des erreurs et de la vérité" übersetzt hatte, „sein Urteil durch die Übersetzung des schändlichen Buches verdächtig gemacht".[7]) Hamann beurteilte es sehr wegwerfend: „Der prahlerische Schleier macht mir auch das Gute verdächtig; meine mystischen Begriffe von der Sprache sind wenigstens von des Verfassers seinen sehr verschieden."[8])

Die Mystik, welche damals in das deutsche Geistesleben eintrat, hat Hamann also scharf abgewiesen, freilich aus ganz andern Gründen als die Aufklärung. Die Aufklärer schieden sich von der Mystik durch ihren Rationalismus, Hamann durch seinen Sensualismus; denn Sensualist war er durch und durch. Er war es durch seine ganze Naturanlage. Er dachte und empfand natürlich und sinnlich. Seine Größe und Tiefe wie seine Fehler wurzeln in seiner derben, sinnlichen Natur. Der Baum des Lebens war ihm lieber als der Baum der Erkenntnis, und der dünne Spiritualismus der Aufklärer war ihm verächtlich. Er dachte nicht nur, er lebte mit Leib und Seele, mit allen fünf Sinnen in der Natur. Er genoß sie mit derber Freude: er wollte sehen und hören, schmecken und fühlen. Sehr treffend hat ihn Schelling charakterisiert, „den Mann tiefsinnigen Geistes, der den Totschlag der Natur durch den Gebrauch der Abstraktionen und die ganze Eitelkeit seiner Zeit in ihrer vermeintlichen Erhebung und Herrschaft über die Natur und in ihrer moralischen Feindschaft gegen dieselbe tiefer als jemand fühlte."[9])

[1]) Schriften III, 115. [2]) III, 199; V, 179. [3]) Gildemeister V, 376.
[4]) III, 179. 348. [5]) VI, 227. [6]) Gildemeister V, 464.
[7]) Gildemeister V, 267. Trotz Gildemeisters Zweifel, auf dieses Buch von St. Martin zu beziehen. [8]) VI, 188. 195. 220; VII, 250—253.
[9]) In dem Aufsatz über das Wesen deutscher Wissenschaft. I. Abt. VIII, 1 ff.

Und Hamann selbst spricht von seiner „dürftigen Philosophie, welche mit ihren Füßen auf der Erde geht und steht, nur mit ihren Augen den Himmel erreichen kann, von ferne, von weitem, je länger desto dunkler.“ [1]) Es ist Hamanns Grundgedanke, daß alle unsre Gelehrsamkeit sich auf die fünf Sinne gründet, die wir mit den unvernünftigen Tieren gemeinschaftlich besitzen.[2]) Er stimmt dem Satze zu, daß nichts in unserm Verstande ist, ohne vorher in unsern Sinnen gewesen zu sein.[3]) In dieser sensualistischen Erkenntnistheorie wurde er durch das Studium der Engländer bestärkt. Sie verband ihn mit Kant und trennte ihn doch auch zugleich von ihm. Irgend eine Erkenntnis aus reiner Vernunft gab es für Hamann nicht, auch nicht ein, in unsere sinnliche Erkenntnis hineinverwobenes, aus der Vernunft stammendes, aprioristisches Element. Den Glauben an die Vernunft, der die Idealisten mit der Aufklärung verband, verwarf er völlig. Dieser Kampf gegen den Vernunftglauben war sein eigentliches Interesse. Durch ihn schied er sich vom Idealismus ebenso scharf wie von der Aufklärung. Sein Urteil über die Vernunft stammt von Luther, und Hamanns geschichtliche Bedeutung beruht darauf, daß er zum erstenmal wieder nach der Aufklärung das Urteil der Reformatoren über die Vernunft erneuert und vertreten hat, und zwar nicht nur religiös, sondern in einer umfassenden Weltanschauung. Es gab für ihn keine Erkenntnis Gottes oder der Welt aus der Vernunft. Für ihn war die Vernunft in keiner Beziehung produktiv, ein rein empfangendes Organ. Eine Vernunft, die zeitlos allgemeingültig über der Natur und über der Geschichte schwebt, war für ihn eine Einbildung. Auch die Vernunft ist Geschichte. „Ist eure ganze Menschenvernunft etwas anderes als Überlieferung und Tradition?“ [4]) Die Vernunft ist nichts anderes als die Sprache. „Vernunft ist Sprache; an diesem Markknochen nage ich, und werde mich zu Tode darüber nagen.“ [5]) Darum war Hamann ein Gegner alles Rationalismus und deshalb ein Gegner der Griechen. „Warum bleibt man bei den durchlöcherten Brunnen der Griechen stehen?“ [6]) Er wiederholte das Urteil Luthers über Aristoteles. Er spricht anschaulich und dachte mit Bewußtsein in Bildern und Gleichnissen, er schloß nach Analogien, er haßte alles Zergliedern und Trennen und suchte mit

---

[1]) VII, 400. [2]) I, 127. [3]) IV, 44. [4]) IV, 145. [5]) VII, 151 vgl. Unger, Hamanns Sprachtheorie. [6]) II, 289; VII, 53. 65.

dem ganzen Menschen das Lebendige als Ganzes zu erfassen. Das war es, was Goethe an ihm liebte. Er verachtete wie Goethe die mathematische Methode. Sein Denken war ein Teil seines Lebens. „Nur nicht über das cogito das edle sum vergessen." „Nicht cogito ergo sum, sondern umgekehrt, oder noch hebräischer: est, ergo cogito."[1]) Alle Schulweisheit, alle Gelehrsamkeit war ihm verdächtig, jedes System macht ihn mißtrauisch, er hatte „eine unnatürliche Neigung zu Widersprüchen". Die Intuition, in der er dachte, spricht sich in Aphorismen aus, die wie Einfälle klingen und doch aus dem Kern seines Denkens hervorgehen. „Mein Kopf scheint nichts so gut als im Ganzen zu fassen."[2]) Er haßte die Scholastik, die Schul-Logik schien ihm unfruchtbar, der wissenschaftliche Formalismus ärgert ihn auch an Kant, und aller Schematismus schien ihm leer, erkenntnistheoretische Untersuchungen verachtete er nicht aus Naivetät, sondern mit Bewußtsein, alle Metaphysik war für ihn Schwärmerei. Alles Wissen ist Stückwerk. Den Sinnen traute er, der Wissenschaft gegenüber war er skeptisch. Er glaubte an die Natur, an der die Idealisten zweifelten, und zweifelte an der Vernunft, an die die Aufklärung glaubte. Und weil er ihr nicht glaubte, so haßte er sie wie Luther. „Lügen ist die Muttersprache unsrer Vernunft."[3]) „Was ist die hochgelobte Vernunft mit ihrer Allgemeinheit, Unfehlbarkeit, Überschwenglichkeit, Gewißheit und Evidenz? Ein Ölgötze, dem ein schreiender Aberglaube der Unvernunft göttliche Aktivität andichtet." Das waren für seine Zeitgenossen Lästerungen.[4]) Er teilte freilich die Liebe der Aufklärer für Sokrates, und das Motto des Idealismus: „Erkenne dich selbst" war auch seine Losung.[5]) Aber für ihn war Sokrates der Vertreter des Genies im Unterschied von der Gelehrsamkeit und Weltweisheit. Das Genie ist Geist, und nur der Geist, nicht die Vernunft erkennt die Wahrheit. Es muß sich den Vorwurf des Wahnsinns gefallen lassen. Der prophetische Geist erscheint der Welt immer als Wahnsinn. Genie und Wahnsinn sehen sich äußerlich ähnlich. Für die Weltweisen gibt es kein Genie, aber die Torheit des Genies ersetzt die Weisheit. Für die Welt muß man ein Narr werden, um weise zu sein. In dieser Beziehung steht Paulus mit seinem Geist den Korinthern und Sokrates mit seinem Genie den Athenern mit dem

[1]) Gildemeister V, 41. 196. [2]) VI, 87. [3]) I, 440. [4]) VI, 16.
[5]) I, 131—135.

gleichen Rechte gegenüber. Es ist die Überlegenheit des Geistes über die Schulweisheit der Philosophen hier wie dort.[1]) Gelehrsamkeit ist etwas Menschliches, Irdisches, Weltliches, Genie ist etwas Göttliches. Hamann glaubt nicht an die Vernunft, aber an den Geist, dessen Offenbarung ihm das Genie ist. An der Schulweisheit gemessen, hat er immer etwas Paradoxes, Irrationales. Seine Gedanken scheinen töricht, und seine Worte klingen dunkel. Hamann beantwortet damit den Vorwurf der Dunkelheit, der seiner Sprache gemacht wurde; aber diese Dunkelheit gehört zur Erhabenheit des Geistes über die Vernunft. In dieser Verehrung für das Genie war Hamann ein Gesinnungsgenosse der Genies des Sturmes und Dranges. Er verachtete die nüchterne Verständigkeit der Aufklärung und fühlte eine unwillkürliche, instinktive Vorliebe für den Grundsatz der Verbindung von Widersprüchen, der coincidentia oppositorum, „welchem ich ohne zu wissen warum liebe,“ [2]) im Gegensatz zu dem logischen Grundsatz des zureichenden Grundes, den er ebenso instinktiv haßte, und dem Satz des Widerspruchs, „die er von seiner akademischen Jugend an nicht habe ausstehen können.“ Alles wahrhaft Lebendige, jeder Mensch ist eine Vereinigung von Widersprüchen. Er vereinigt entgegengesetzte Stimmungen miteinander: überlegener Humor und schlagender Witz gehen unmittelbar in tiefen Ernst über, überall religiöse Tiefe, nie salbungsvolles Geschwätz. Er hatte eine tiefe Empfindung für das Geheimnis, das in den Dingen und in ihm selber lag, war er doch selbst eine Vereinigung von Widersprüchen. „Ich bin nirgends und allenthalben zu Hause, kann aus nichts auf der Welt, am allerwenigsten aus mir selber klug werden, und mitten in der größten Verzweiflung genieße ich einen Frieden, der höher ist als alle Vernunft.“ [3]) „Ich verstehe mich selbst nicht.“ Er hatte ein lebhaftes Gefühl für das Geheimnis, welches in der Persönlichkeit liegt. Selbsterkenntnis ist ihm nur möglich durch Gotteserkenntnis. Die Durchsichtigkeit, die für die Aufklärer, und die Gewißheit, die für die Idealisten das eigene Ich hatte, war ihm fremd. Eben darum konnte er sagen: „System ist schon an sich ein Hindernis der Wahrheit.“ [4])

Auf den fünf Sinnen beruht für Hamann auch alle Erkenntnis Gottes; auf dem Stockwerk der Sinnlichkeit „beruht nicht nur das

---

[1]) II, 77—101. [2]) H. V, 49. [3]) Gildemeister V, 495. 442; VII, 268.
[4]) Gildemeister V, 228.

ganze Warenhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens".[1]) Auch eine Erkenntnis Gottes ist nur möglich durch die Vermittlung der Sinnlichkeit. Man muß „Gottes Leutseligkeit in den Geschöpfen sehen, schmecken, schauen und mit Händen greifen."[2]) Dieser Sensualismus schied ihn, wie von aller Mystik, so auch von der Mystik Jacobis.[3]) Eine Wahrnehmung Gottes rein durch die Vernunft galt ihm als eine Schwärmerei. Eine natürliche Erkenntnis Gottes, das heißt eine Erkenntnis Gottes aus der menschlichen Vernunft, ist eine Einbildung. In dieser Beziehung stimmte Hamann der Kritik Kants durchaus zu und stand auf seiner Seite gegen seinen Freund Jacobi und dessen Glaubensphilosophie. Eine natürliche Kraft der Gotteserkenntnis im Menschen anzunehmen, war für ihn wie für Luther phantastisch. Darum gibt es auch keine Gottesbeweise. Für Hamanns naive Sinnlichkeit war es schon lächerlich, einen Beweis dafür zu fordern, daß es eine materielle Welt gibt.[4]) Das beweisen die Sinne, und den Sinnen glaubte er ebenso wie Goethe. In diesem Realismus fühlte er sich mit Goethe verbunden; dessen Prometheus war ihm sympathisch. Und Goethes Vögel waren ihm lieber als Herders Gott. Er teilte das Bedenken Jacobis gegen Goethes Naturalismus gar nicht. Was ihn mit Goethe verband, war der gemeinsame Gegensatz gegen den Spiritualismus, den die Aufklärung des Idealismus und auch die Mystik Jacobis miteinander gemeinsam hatten. Auch Hamanns Ethik gründete sich auf die Natur und auf die Sinnlichkeit. Die Leidenschaft hat für ihn eine ebenso große Bedeutung wie für Goethe und die Genies der Sturm- und Drangperiode. Alle Abstraktion war ihm widerwärtig und unnatürlich. „Die Natur wirkt nur durch Sinne und Leidenschaften."[5]) „Sinne und Leidenschaften verstehen und reden nichts als Bilder."[6]) Sinnlich wie seine Erkenntnistheorie ist deswegen auch seine Ethik, wie sein eigenes Leben voll derber Sinnlichkeit war. Er versteht deswegen das sinnliche Element in der Freundschaft des Sokrates. „Man kann keine lebhafte Freundschaft ohne Sinnlichkeit fühlen."[7])

So ist denn auch alle Erkenntnis Gottes sinnlich. Das bedeutet für ihn nichts anderes, als daß sie auf Offenbarung beruht. „Alle natürliche Erkenntnis ist offenbart . . . . und daher so alt wie die

[1]) I, 127. [2]) II, 283. [3]) Brief Nr. 99, Gildemeister V, 499—522.
[4]) Gildemeister V, 48. [5]) II, 280. [6]) II, 259. [7]) II, 25.

Natur selbst."[1]) Die Natur selbst ist eine Offenbarung Gottes. „Wenn die Narren sind, die in ihrem Herzen das Dasein Gottes leugnen, so kommen mir die noch unsinniger vor, die selbiges erst beweisen wollen."[2]) „Gott schuf — ohne diesen Beweis gibt es keinen andern von seinem Dasein."[3]) Darum ist die Natur ein Gottesbeweis. Das ist nicht so gemeint, daß man aus der Natur einen Schluß auf Gott machen kann im Sinne des kosmologischen Gottesbeweises. Das wäre nichts weiter als natürliche Gotteserkenntnis durch die Vernunft. Es war ein Gedanke, den Hamann wie Luther aus der Bibel übernommen hatte, wie seine biblischen Betrachtungen beweisen. Aber er gab ihm eine eigentümliche Wendung. Es gibt für ihn wie für Luther keine andere Offenbarung als das Wort Gottes. Gott offenbart sich, das heißt, er redet, und durch die Natur redet er. Die Natur ist sein Wort. Das hängt mit Hamanns Sprachtheorie aufs innigste zusammen; eben darum lehrt die Natur den Menschen sprechen, weil Gott durch sie zum Menschen spricht. „Allen Sprachen liegt im allgemeinen eine zugrunde, Natur, deren Herr und Stifter ein Geist ist, der allenthalben und nirgends ist, dessen Sausen man hört, ohne zu wissen den termimum a quo und ad quem."[4]) Auch die Reformatoren und die Orthodoxen wußten von einer Gegenwart Gottes und von einem Wirken seines Geistes in der Natur. Das Originelle bei Hamann besteht darin, daß die Gegenwart des Geistes Gottes in der Natur für ihn eine Gegenwart des Wortes Gottes ist. Die Natur ist nicht stumm, sie spricht zum Menschen. Sie ist ein zur Wirklichkeit gewordenes, lebendiges schöpferisches Wort. Denn in ihr liegen Gedanken und ein verborgener Sinn. Sie ist ein lautgewordener Gedanke und Wille. „Alle Werke Gottes sind Zeichen und Ausdrücke seiner Eigenschaften, und so, scheint es, ist die ganze körperliche Natur ein Ausdruck, ein Gleichnis der Geisterwelt."[5]) Die Natur ist ein Symbol, eine Allegorie. „All ihre Schätze sind nichts als eine Allegorie, ein mythologisches Gemälde himmlischer Systeme. Die ganze sichtbare Natur ist „nichts als das Zifferblatt und der Zeiger"; sie ist eine Gleichung einer unbekannten Größe, ein hebräisches Wort. „Alle Erscheinungen der Natur sind Träume, Gesichte, Rätsel, die ihre Bedeutung, ihren geheimen Sinn haben."[6])

---

[1]) I, 115. [2]) Gildemeister V, 230. [3]) 196. [4]) Gildemeister V, 495.
[5]) I, 88. [6]) I, 148.

Hat die Natur einen göttlichen Sinn, durch den sie zur Offenbarung Gottes wird, so gilt das erst recht vom Menschen. „Ist das kleinste Gräschen ein Beweis Gottes, wie sollten die kleinsten Handlungen der Menschen weniger zu bedeuten haben.“ [1]) Ohne daß der Mensch es ahnt, ja wider seinen Willen ist er Gottes Offenbarung. Auch „in den Werkzeugen der Hölle liegt die Offenbarung Gottes vor Augen, und er braucht sie dazu, um seine Diener und Knechte zu sein.“ [2]) „In den Geschöpfen sehen, schmecken und beschauen und greifen wir mit Händen seine Leutseligkeit.“ [3]) „Gott redet durch Geschöpfe und durch Begebenheiten zu uns.“ [4])

Weil für Hamann der Mensch als die Krone der Schöpfung Offenbarung Gottes ist, so gilt dies erst recht in dem höchsten Sinne von der Geschichte. Natur und Geschichte stehen immer nebeneinander als die beiden großen Offenbarungen Gottes. „Wie die Natur uns gegeben, unsre Augen zu öffnen, so die Geschichte unsre Ohren.“ [5]) Diese Nebeneinanderstellung von Natur und Geschichte ist wieder einer von Hamanns originellen Grundgedanken. Die Reformatoren und die Orthodoxen stellten Natur und Bibel nebeneinander. Hamann stellt zwischen beide die Geschichte, nicht nur die biblische Geschichte, sondern die Weltgeschichte ist für ihn Offenbarung Gottes; sie ist ebenso wie die Natur ein Symbol, eine Allegorie. Von ihr gilt erst recht, daß alles Vergängliche ein Gleichnis ist, ein Zeichen Gottes, alles in ihr ist typisch, und die Gesetze der Geschichte kehren im Einzelleben wieder, darum ist sie die Lehrmeisterin der Menschheit.

Aber die Offenbarung in Natur und Geschichte ist dem Menschen nicht ohne weiteres verständlich. Um die Sprache zu verstehen, die Gott durch beide redet, dazu ist die Offenbarung Gottes in der Bibel nötig. „Natur und Geschichte sind die zwei großen Kommentarii des göttlichen Wortes, und dies ist hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beiden zu eröffnen.“ [6]) Nichts anderes will der Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sagen. Für die menschliche Vernunft, „die durch den Sündenfall erstickt und verwildert ist,“ [7]) „ist die Sprache der Natur ausgestorben.“ [8]) Sie muß wieder erweckt werden, und das geschieht

[1]) I, 137. [2]) I, 139. [3]) II, 283. [4]) II, 275.
[5]) II, 17; I, 138. 148; II, 19.
[6]) I, 138. [7]) Unger, S. 102. [8]) II, 293.

durch die Schrift. Die Schrift bringt die Natur zum Sprechen. Durch sie lernen wir die Sprache Gottes in der Natur und in der Geschichte verstehen. „Je mehr die Nacht meines Lebens zunimmt, desto heller wird der Morgenstern im Herzen, nicht durch den Buchstaben der Natur, sondern durch den Geist der Schrift, dem ich mehr als jenem zu verdanken habe." Auch dieser Gedanke ist reformatorisch. Durch die Offenbarung Gottes in der Schrift wird dem gefallenen Menschen das Auge geöffnet für seine Offenbarung in der Natur. Darum ist auch für Hamann im höchsten Sinne des Wortes die Bibel Gottes Wort. Aber Bibelgläubiger im Sinne des Pietismus ist Hamann nicht gewesen, weil für ihn nicht nur die Schrift, sondern die ganze Welt, Natur und Geschichte, Offenbarung ist. Auch in dieser Beziehung erhebt ihn seine Stellung zur Natur über den Pietismus. Auch den reformatorischen Offenbarungsbegriff hat Hamann erweitert und überboten, erweitert, indem er die ganze Welt nicht nur als Werk Gottes ansieht, hinter dem der Schöpfer geahnt werden kann, sondern als sein Wort, durch das er redet und die Menschheit sprechen lehrt. Überboten hat er den reformatorischen Offenbarungsbegriff ferner dadurch, daß er neben die Natur die Geschichte gestellt hat. Gewiß hat er sich darin an den Biblizismus angeschlossen, der ihm durch Bengel nahegebracht war, an eine Geschichtsanschauung, die die Biblizisten des achtzehnten Jahrhunderts besonders Collenbusch allmählich ausgebildet hatten.[1]) Aber für sie war doch nur die biblische Geschichte Offenbarung. Auch Hamanns Geschichtsphilosophie geht von der biblischen Geschichte aus, aber er sah die Offenbarung doch grundsätzlich nicht nur in der biblischen Geschichte, sondern in der Weltgeschichte. Durch diesen Universalismus hat er den Gesichtskreis der Orthodoxie und des Pietismus überschritten und die moderne Philosophie der Geschichte begründet, denn seine Geschichtsanschauung blieb nicht bei dem Gedanken der Mystik stehen, daß die Geschichte die Erscheinung göttlicher Gedanken ist; sie war ihm der Schauplatz göttlicher Taten und darum die Offenbarung des göttlichen Willens. Sie hat ein göttliches Ziel, und dieser Gedanke, der aus dem Alten Testamente stammt, hat überhaupt eine Philosophie der Geschichte erst möglich gemacht. Hamann hat ihn aufgegriffen, hat ihn über die Enge hinausgehoben, in der der Pietismus

[1]) Vergl. Cremer, Aus dem Nachlaß eines Gottesgelehrten, S. 19.

ihn hielt, und ist dadurch zum Vater der modernen Geschichtsphilosophie geworden.

Der Offenbarung entspricht der Glaube; das gilt auch bei Hamann. Darum hat er auch den Glaubensbegriff ebenso erweitert wie den Begriff der Offenbarung. Durch seinen Glauben überwand er die Schranke, die er durch seinen Zweifel an der Vernunft um den Menschen gelegt sah. An dieser Stelle hat er selbst mit Recht oder Unrecht seine Verwandtschaft mit Hume gefunden. Gibt es keine Erkenntnis Gottes und auch keine Erkenntnis der Welt aus der Vernunft, so stammt alle Erkenntnis aus der Erfahrung, das heißt aus Natur und Geschichte, und da diese beiden Offenbarungen Gottes sind, so stammt also alle Erkenntnis aus Offenbarung, das heißt, wir schaffen sie nicht, sondern wir empfangen sie. Die Vernunft ist in jeder Beziehung ein empfangendes Organ. Sie kann nichts erzeugen, sondern nur vernehmen. Wo sich dieser Gedanke findet, geht er auf Hamann zurück. Insofern ist sein Denken rein empirisch, es gibt nur eine Art der Erkenntnis, nämlich die Erfahrung; und alle Erfahrung gründet sich auf das Gegebene, d. h. auf Offenbarung. „Erfahrung und Offenbarung ist einerlei.“ [1]) Darum ist Hamanns Grundsatz: „Alle natürliche Erkenntnis ist offenbart.“ [2]) Der Akt, durch welchen die Offenbarung hingenommen wird, ist der Glaube, denn Tatsachen können nur wahrgenommen und angenommen, aber nicht bewiesen werden. In jeder Annahme von Tatsachen aber liegt ein Glaube, und insofern gilt der Satz: „Fakta beruhen auf Glauben.“ Der Satz hat dieselbe universelle Bedeutung wie der Offenbarungsbegriff; er gilt nicht nur in religiöser Beziehung, sondern ganz allgemein; indem man eine Tatsache hinnimmt und gelten läßt, glaubt man. „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art bewiesen werden.“ [3]) Dieser Satz entspricht dem Glauben Hamanns an die Sinne und seinem Unglauben an die Vernunft. Alle Erkenntnis stammt aus Offenbarung, d. h. aus Erfahrung und damit aus Glauben, und keine aus der Vernunft. So ist der Satz zu verstehen: „Erkenntnis aus dem Glauben ist im Grunde identisch mit dem nil in intellectu.“ Die Vernunft ist das Organ, durch welches die Erkenntnis hingenommen wird, das Vermögen, in welchem der Glaube von Gott erzeugt wird. Insofern

[1]) Gildemeister V, 16. [2]) I, 115. [3]) Gildemeister V, 506.

gilt der Satz: „Glaube hat Vernunft ebenso nötig, wie diese jenen hat.“[1]) „Und ohne Vernunft keine Religion.“[2]) „Was ist die Religion anders als die lautere, gesunde Vernunft, die durch den Sündenfall erstickt und verwildert ist, und die der Geist Gottes, nachdem er das Unkraut ausgerottet, den Boden zubereitet und zur Aufnehmung des himmlischen Samens wieder geheiligt hat, in uns zu pflanzen und wieder herzustellen sucht?“ Genau in demselben Sinne sagte später Schelling: „Die Offenbarung muß etwas über die Vernunft Hinausgehendes enthalten, etwas aber, das man ohne die Vernunft doch nicht hat.“ Diese Erkenntnis stammt von Hamann. Damit ist aber nur ein reformatorischer Gedanke vom Gebiet der religiösen Erkenntnis auf alle Erkenntnis ausgedehnt, und dies eben, die erkenntnistheoretische Bedeutung der Offenbarung und des Glaubens erkannt zu haben, ist Hamanns Verdienst.

Aber sein Glaubensbegriff ist nicht mystisch, wenn man nicht alle religiöse Erkenntnis Mystik nennen will. Entwickelt hat ihn Hamann gerade in Auseinandersetzung mit Jacobi; dessen Glaubensbegriff war für ihn zu gleicher Zeit mystisch und rationalistisch, denn für Jacobi war die Vernunft ein Organ, welches neben dem Sinnlichen das Übersinnliche wahrnimmt. Das war Mystik. Aber für Hamann nimmt die Vernunft oder vielmehr der Mensch in der Einheit all seiner Organe in der sinnlichen Wahrnehmung das Übersinnliche wahr. In dieser Erkenntnistheorie stimmte Hamann mit Goethe überein, aber Hamann nannte dieses intuitive Ergreifen des Übersinnlichen im Sinnlichen Glaube.

Der Kampf Hamanns gegen die Aufklärung gipfelte in seinem Streit mit Moses Mendelssohn. Es war zugleich für das Bewußtsein beider Gegner ein Kampf für und gegen das Judentum. Einig waren sich beide Gegner in der Überzeugung, daß die Religion des Judentums Aufklärung, daß die Aufklärung im Grunde genommen Judentum sei. Mendelssohns Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ war eine Schutzschrift für das Judentum und zu gleicher Zeit eine Rechtfertigung der Aufklärung. Er protestierte gegen die Zurücksetzung der Juden um ihrer Religion willen und vertrat den Grundsatz, daß der Staat auf Grund religiöser Überzeugungen keine bürgerlichen Vorrechte gewähren dürfe. Der Staat

[1]) Gildemeister V, 504. [2]) VI, 25.

darf nur solche Lehren bekämpfen, mit denen der öffentliche Wohlstand nicht bestehen kann, die den Grund untergraben, auf welchem die Glückseligkeit des gesellschaftlichen Lebens beruht. Das sind aber die Grundsätze der natürlichen Religion: Gott, Vorsehung und künftiges Leben; diese muß der Staat mit weiser Mäßigung begünstigen.[1]) Diese Überzeugungen, auf denen der Bestand des Staates beruht, zu lehren, ist Amt und Pflicht und Beruf der Religion und ihrer Diener. In diesem Sinne gilt: „Dem Staate dienen ist ein wahrer Gottesdienst." Für Mendelssohn also ist die natürliche Religion die Staatsreligion. Sie darf nur durch Vernunftgründe wirken. Eine Kirchenregierung, Kirchenzucht, Kirchengut und Besoldung der Kirchendiener, eine bevorrechtete bürgerliche Stellung der Bekenner einer Religion sollte es nicht geben. „Ich habe", sagt er, „das Glück, in einem Staate zu leben, in welchem diese meine Begriffe weder neu noch sonderlich auffallend sind. Der weise Regent, von dem er beherrscht wird, hat es seit Anfang seiner Regierung beständig sein Augenmerk sein lassen, die Menschheit in Glaubenssachen in ihr volles Recht einzusetzen."[2]) Mendelssohn fühlt sich als Gesinnungsgenosse Friedrichs des Großen und als Vertreter der preußischen Kirchenpolitik. Die Religion der Aufklärung, die er als Jude zu vertreten glaubte, ist eben die natürliche Religion, welche dem Staate zugrunde liegt, sie ist ihrem Wesen nach tolerant, weil sie „keine anderen ewigen Wahrheiten kennt, als die durch menschliche Vernunft bewiesen werden können".[3]) Die Aufklärung ist Judentum, weil das Judentum keine geoffenbarte Religion kennt, sondern nur ein geoffenbartes göttliches Gesetz, keine Heilswahrheiten, sondern nur die Offenbarung durch die Natur, keine Glaubensartikel, sondern nur Vernunftwahrheiten, welche erkannt und nicht geglaubt werden; sie kommen aus vernünftiger Erkenntnis und nicht aus Offenbarung. Das Judentum fordert also keinen Glauben und ist eben deswegen tolerant. Das Christentum dagegen fordert Glauben an Geschichtswahrheiten, die doch als solche nicht ewige Wahrheiten sind. „Diese Lehre macht den charakteristischen Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Religion aus." Bei dieser Geschichtsanschauung wendet sich Mendelssohn auch gegen Lessing. „Ich für meinen Teil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechtes, die sich mein verewigter Freund Lessing von ich

[1]) „Jerusalem" II, 68. [2]) II, S. 5. [3]) II, 30.

weiß nicht welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen."[1]) Mit einem Worte: Das Judentum ist die Naturreligion, die mit der Vernunft erkannt wird, und dazu das mosaische Gesetz, welches Gehorsam fordert, es fordert aber keinen Glauben und kann darum tolerant sein. Das Christentum dagegen fordert Glauben an Geschichtstatsachen, die doch keine ewigen Wahrheiten sein können, und ist eben deshalb intolerant.

Hamanns Antwort „Golgatha und Scheblimini" war ein Angriff auf die Aufklärung und zu gleicher Zeit eine Verteidigung des Christentums. Er sah in Mendelssohns Schrift einen Angriff auf das Christentum und beurteilte ihn „als einen Sophisten, Lügner und Heuchler".[2]) Es empörte ihn, daß die Nichtjuden Mendelssohn überschätzten, daß Kant von Mendelssohns „Jerusalem" bis zur Schwärmerei eingenommen war und es für ein unwiderlegliches Buch erklärte.[3]) Er verdachte es seinem Freunde Jacobi, daß er „Wahrheit bei einem Juden, einem natürlichen Feinde derselben, gesucht und vorausgesetzt habe". Er fand in Mendelssohns Worten „Spott über unsere Religion und ihre Philosophie". Zu den Freunden Mendelssohns, die dem Christentum „nicht günstig" waren, rechnete er auch Lessing, in dessen theologischem Nachlaß er bei aller Hochschätzung „manche Krittelei und Sophisterei" fand. So führte er den Kampf gegen Mendelssohn und seine Freunde als einen Kampf für Christentum und Luthertum. „Golgatha und Scheblimini" enthält „den wahren Inhalt meiner ganzen Autorschaft, die nichts als ein evangelisches Luthertum in peto hat".[4]) Es ist für die fernere Entwicklung bedeutsam geworden, daß der Kampf der Erweckungsbewegung gegen die Aufklärung als ein Kampf mit dem Judentum begann. Dieses Judentum aber ist nicht die Religion des Alten Testamentes, es ist abgefallen von Moses und den Propheten; vom echten alttestamentlichen Judentum bekennt Hamann vielmehr: „Der Jude bleibt doch immerhin der eigentliche, ursprüngliche Edelmann des ganzen menschlichen Geschlechtes."[5]) Hamanns Kampf gegen das Judentum richtet sich ausschließlich gegen das Judentum der Aufklärung, welches Mendelssohn vertrat. Ihm fehlt der Prophetismus, die Verheißung; als natürliche Religion und Vernunftreligion ist es gesetzlich. In der Aufklärung verbinden sich

[1]) II, 44. [2]) Gildemeister V, 212. 220. [3]) 283. 289.
[4]) S. 368. [5]) VII, 52.

die beiden Gegner des ersten Christentums: Judentum und Griechentum; weil sie nichts hat als Natur und Vernunft, so hat sie auch nichts als Gesetz und Theorie. Wo es aber nichts Höheres gibt als das Gesetz, da gibt es auch nur Despoten und Knechte. Deswegen fehlt dem Judentum und der Aufklärung bei allem Stolz, bei dem sie auf die angebliche Intoleranz des Christentums herabsehen, die Freiheit vom Gesetz, in der das Wesen des Evangeliums, des Christentums und des Luthertums besteht. Ein volles Verständnis der urchristlichen und reformatorischen Freiheit vom Gesetz findet sich in der Generation des Idealismus zuerst bei Hamann. Die Vernunftreligion steht mit ihren öffentlichen Bildungsanstalten „dem unendlichen Mißverhältnisse des Menschen zu Gott und zum Menschen" hilflos gegenüber, und darum auch hilflos der Selbstliebe und dem Neid, die sind „das Erbe und Gewerbe eines jüdischen Naturalismus".

Mit dem Kampf gegen die Aufklärung verbindet Hamann scharfe Ausfälle gegen die jüdische Betriebsamkeit „als ein freies Naturalistenvolk ohne Religion und Staat, den Stolz der Bettler und das Glück der Schelme auf Kosten des menschlichen Geschlechtes nähren und genießen zu können."

„Der charakteristische Unterschied zwischen Judentum und Christentum" besteht darin, daß das Christentum nicht Gesetz ist, sondern Verheißung, nicht Forderung, sondern Leistung, und zwar nicht menschliche Leistung, sondern göttliches Gut und Geschenk; es besteht nicht in menschlichen, sondern in göttlichen Taten, und darum besteht die Offenbarung nicht nur in der Natur, sondern vor allen Dingen in der Geschichte, in der jüdischen Geschichte, die „das Elementarbuch aller historischen Literatur" ist. Das Christentum besteht also nicht aus Vernunftwahrheiten, sondern aus Tatsachen, die, in einem Punkte des Raumes und der Zeit geschehen, ewige Bedeutung haben. Tatsachen aber lassen sich nur durch Autorität bezeugen und können nur im Glauben angenommen werden. Also weil die christliche Religion Tatsache ist und nicht bloß Lehre, darum fordert sie Glauben. Die ewigen Wahrheiten des Christentums sind darum nicht zeitlos, überzeitlich, sondern „unaufhörlich zeitlich". Darum gibt das Christentum nicht nur Gesetz, sondern es gibt Wahrheit, und jeder Mensch hat zu wählen zwischen Glauben an die Wahrheit, zu dem der Zweifel an die Unwahrheit gehört, oder Zweifel an der Wahrheit, zu dem der Glaube an die Lüge gehört. Zweifelsucht an der Wahrheit führt zur Leichtgläubigkeit des Selbstbetruges. Dieser Glaube und Un-

glaube an Wahrheit oder Lüge liegt allen Vernunftbeweisen zugrunde. Die Kirche ist deswegen keine schulmeisterliche Erziehungsanstalt — für die Schulmeisterei allein haben die Aufklärer Verständnis und Geld übrig —, sondern sie tut mit ihrer Predigt eine Arbeit, die ebenfalls ihres Lohnes wert ist.

Diese kleine Schrift Hamanns ist vom christlichen und reformatorischen Standpunkte aus die tiefste Kritik der Religion der Aufklärung. Sie faßt sich in den Satz zusammen: Die Aufklärung ist Gesetz, das Christentum ist Freiheit.

Indem Hamann sich gegen die Aufklärung wendete, schied er sich gleichzeitig von Kant und dem neuen Idealismus. Für ihn gehörten Kant und Mendelssohn zusammen, wie ja auch Kant in dem Kampf Hamanns gegen Mendelssohn neben dem Vertreter der Aufklärung stand. Persönlich war der Gegensatz zwischen Kant und Hamann freilich nicht. Hamann sprach in Ausdrücken höchster Anerkennung von Kants Charakter.[1]) Wie hoch und frei er innerlich stand, zeigt sich darin, daß er mit dieser persönlichen Hochschätzung des Mannes einen scharfen Gegensatz gegen seine Philosophie verbinden konnte. Er hat damit bewiesen, daß er ihm geistig ebenbürtig war, wie der Briefwechsel mit Herder und Jacobi zeigt, daß er sich beiden überlegen fühlte. Einig fühlte er sich mit Kant in der Kritik.[2]) Denn auch er war überzeugt davon, daß eine Erkenntnis Gottes durch die Vernunft unmöglich sei. Ebenso wie Kant lehnte er die Metaphysik der Aufklärung ab. Freilich stammte Hamanns Mißtrauen gegen die vernünftige Gotteserkenntnis von Luther, und es war deswegen anders begründet als die Kritik Kants, denn es war die Kehrseite der Überzeugung, daß eine Erkenntnis Gottes nur durch Offenbarung möglich ist, und es folgte aus dem reformatorischen Urteil über die Verderbtheit der menschlichen Vernunft. Nicht Kant, sondern Hamann ist der Philosoph des Protestantismus.

Darum trennten sich schon an diesem Punkte Kants und Hamanns Wege. Von Hamanns Standpunkt aus gesehen war doch auch Kant ein Aufklärer. Ihn verband mit der Aufklärung der Glaube an die Vernunft, den Hamann nicht teilte. Ja, Kants Philosophie war für ihn eine Steigerung der Aufklärung, eine Ver-

---

[1]) Gildemeister V, 272. 283. 285. [2]) VI, 213.

tiefung des Glaubens an die Vernunft. Er protestierte gegen die „reine" Vernunft, d. h. gegen die gesetzgebende Macht, welche für Kant die Vernunft hatte gegen den Gedanken, daß Zeit, Raum und Naturgesetz ihren Ursprung in der reinen Vernunft haben sollten. Wenn Hamann Kants Philosophie Mystik nannte, so verstand er unter Mystik diesen Glauben an eine Kraft, welche die Vernunft in sich selbst und aus sich selbst habe, denn darum vertiefte sich Kant, anstatt in die Erfahrung und in die Wirklichkeit, in die Vernunft, und suchte im Innern des Menschen zu finden, was er sich aus der Erfahrung nicht erklären konnte. Diese Vertiefung ins Innere des Menschen, die Zeit, Raum und Naturgesetz aus der menschlichen Vernunft ableitete, hat Hamann als Mystik erkannt; er ist deswegen auch der erste, der die Verwandtschaft des Kantischen Idealismus mit Plato hervorgehoben hat. Der Glaube an eine übermenschliche Vernunft, die jedem einzelnen Menschen innewohnt, war für ihn nichts als Mystik, deswegen verwarf er den Idealismus Kants. Dieser „gnostische Haß gegen die Materie", für den die Natur nichts war als Erscheinung, war ihm unverständlich. Er fühlte sich nicht etwa persönlich unfähig, Kant zu begreifen, sondern er hielt den ganzen Idealismus Kants für einen Ungedanken, die Verflüchtigung der Welt in Erscheinungen für undenkbar. „Es ist unvermeidlich, ihn unrecht zu fassen."[1]) In dieser Beziehung empfand er genau so wie Goethe. Kants Idealismus aber war eine Kehrseite der mystischen Übersteigerung der Vernunft. Damit zerfloß nicht nur die Natur, sondern die Erkenntnis Gottes erblaßte. Zuerst spricht Kant von der Vernunft wie von einem Begriff, und dann von diesem Begriff, als wäre er ein Wesen, und von Gott wie von einer Idee. In dieser dünnen Luft ging einem Manne wie Hamann, der in der Natur und in der Geschichte lebte, der Atem aus. Kants abstrakter Formalismus stieß ihn ab. Formen ohne Inhalt, Ideen ohne Realität, eine Natur, die nur Erscheinung war, das alles waren für ihn leere Worte, unverständliche Undinge. Dieser Unglaube an die Sinne war die Kehrseite des phantastisch überspannten, mystischen Glaubens an die Vernunft. Mit der Welt zerfloß auch Gott, und nichts blieb übrig als leere Begriffe. „Nichts als reine Worte, reine Vorstellungen, von denen das Ding nirgends ist, noch bewiesen

[1]) Gildemeister II, 507.

werden kann."[1]) „Kein Fels, sondern Sand, in dem man bald müde wird zu gehen."[2])

Diesem Idealismus stellt Hamann seinen Realismus gegenüber. Nichts weiter als eine begriffliche Abstraktion ist es auch, wenn Kant die lebendige Einheit des Geistes zerspaltet in Sinnlichkeit und Verstand. In Wirklichkeit ist der menschliche Geist eine Einheit, die sich nicht begrifflich zerlegen läßt. Das war es, was Goethe an Hamann so sympathisch war. Hamann stellte dem Idealismus Kants einen entschlossenen Realismus gegenüber. Der gesamte Inhalt unseres Geistes stammt aus der Erfahrung, alles kommt von außen, nichts von innen; alles, was wir haben, haben wir empfangen, nichts geben wir aus dem Unsrigen hinzu. Diese Erfahrung fließt nicht nur aus der Natur, sondern vor allen Dingen aus der Geschichte. Eine überweltliche Vernunft, die jedem einzelnen Menschen innewohnt, ist eine mystische Phantasie; Vernunft ist nichts anderes als Sprache, und also ist sie kein allgemeingültiges, zeitloses Wesen, das über der Geschichte schwebt, denn die Sprache erben wir; darum ist die Vernunft Geschichte und Tradition. Hamann nimmt den ganz modernen Gedanken vorweg, daß die angeblich unserer Vernunft innewohnenden Gesetze in Wirklichkeit Ergebnisse der geschichtlichen Entwicklung sind. Das bedeutete für ihn zugleich, daß sie göttliche Gaben sind. Die Sprache ist göttlich, eben weil sie durch Natur und Geschichte vermittelt ist. In ihr ist Sinnlichkeit mit Verstand geeinigt. „Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache." Das Wort ist Einheit von Begriff und Anschauung. Zeit und Raum erkennen wir durch Ohr und Auge. Durch die Verknüpfung des Wortes mit der Anschauung des Gegenstandes entsteht der Begriff. Weil wir nun aber die Sprache nicht schaffen, sondern erlernen, durch Natur und Geschichte empfangen, so ist unsere ganze Vernunft nur ein empfangendes Organ und keine schöpferische Kraft. Wir haben nichts, was wir nicht empfangen hätten; im eigentlichen Sinne des Wortes ist alles, was wir haben, uns gegeben. Nichts stammt aus uns selbst.

Mit der Aufklärung verwarf also Hamann den Idealismus auch in der Form, in der Kant ihn vertrat. Wenn man Kant den Philosophen des Protestantismus genannt hat, so ist dies Urteil nur in sehr beschränktem Maße richtig, aber von Hamann kann man

[1]) Gildemeister V, 518. [2]) Gildemeister V, 284.

sagen, daß er durch seine Kritik der Aufklärung und des Idealismus das Urteil der Reformatoren über die Vernunft wieder zur Geltung gebracht hat. Für ihn und für die Reformatoren wird die Vernunft durch die Offenbarung gereinigt und gefüllt. Dem aufsteigenden Idealismus trat ein Vertreter des reformatorischen Realismus gegenüber. Aber als ein Sohn der neuen Zeit hat sich Hamann dadurch erwiesen, daß er den Begriff der Offenbarung viel weiter ausgedehnt hat als die Reformatoren: Gott redet zu uns durch Natur und Geschichte. Hamanns Horizont war universalistisch.

Friedrich Heinrich Jacobi.

Den Kampf Hamanns gegen den Idealismus hat Jacobi fortgeführt. Schon der Briefwechsel beider ist ein wichtiges Dokument dieses Kampfes. Jacobi stand unter dem Einfluß des Pietismus, er trat für Lavater ein, und Wizenmann war sein Freund und Schüler. Schon als Gesinnungsgenosse des Pietismus war er ein Gegner der Aufklärung. Aber auch mit den Idealisten fühlt er sich in diesem Gegensatz einig. Ganz wie Fichte wirft er der Aufklärung vor, daß sie „ihre Meinung für die Vernunft und die Vernunft für ihre Meinung halten". Dieser gemeinsame Gegensatz verband ihn mit Hamann. Gemeinsam mit Hamann war ihm die Philosophie des Glaubens. Auch für ihn hat der Glaube nicht nur religiöse Bedeutung; allem Wissen liegt Glaube zugrunde; insofern nennt sich Jacobi selbst einen Vernunftfeind, und für Mendelssohn war seine Glaubensphilosophie eine Lästerung der Vernunft. Der Gegensatz gegen die Aufklärung verband ihn auch mit Kant. Allezeit hat er es Kant als Verdienst angerechnet, daß er den Rationalismus der Aufklärung überwunden habe. Er hat der Täuschung ein Ende gemacht, daß der menschliche Verstand das Übersinnliche erkennen könne. Wenn man aus unserer Erkenntnis durch Begriffsbildung, durch Abstraktionen das herausfiltriert, was wir der sinnlichen Wahrnehmung verdanken, so ist diese Verdünnung, diese Ausscheidung des irdischen Stoffes noch nicht eine Erkenntnis des Überirdischen. Daß Kant uns von dieser Täuschung befreit hat, sah er als dessen eigentliches Verdienst an. Auch im Ziele seines Denkens fand er sich mit Kant zusammen, denn für Kant wie für ihn hat die Philosophie nur übersinnliche Begriffe zum Gegenstand, die drei Ideen Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. „Alles, womit sich die Philosophie sonst beschäftigt, dient bloß als Mittel, um zu diesen Ideen zu gelangen

und ihre Realität zu bewähren. Mit Kant und mit Hamann wußte sich Jacobi eins in der Überzeugung, daß wir auf keine andere Weise zu wirklichen Erkenntnissen kommen als durch Wahrnehmung. Aber wie Hamann hob er hervor, daß wir der Wahrnehmung Glauben schenken müssen. Dieses Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der Wahrnehmung liegt allem Erkennen zugrunde. Es verband ihn mit Goethe. Auch an die Wirklichkeit der Außenwelt, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, müssen wir glauben. Der Glaube also hat eine umfassende und begründende Bedeutung für unser Erkennen. Ursprünglich, als er noch im ausschließlichen Kampf mit der Aufklärung stand, fand Jacobi, daß dieser Glaube eine Kraft sei, höher als alle Vernunft. Insofern konnte auch er wie Hamann sagen, daß alle menschliche Erkenntnis aus Offenbarung hervorgehe, denn dem Glauben entspricht die Offenbarung. Alle Wissenschaft ist ein Wissen aus zweiter Hand, ein Wissen aus Beweisen. Jeder Beweis aus Vernunftgründen aber führt nur zu einer bedingten Gewißheit. Jede bedingte Gewißheit setzt eine unmittelbare Gewißheit voraus, die keiner Vernunftgründe bedarf. Diese unmittelbare Gewißheit, dieses Wissen aus erster Hand, nennt Jacobi Glaube. Er ist für ihn das Element nicht nur des christlichen, sondern alles menschlichen Erkennens, eine allgemeingültige und notwendige Voraussetzung alles Wissens. Er ist ein Gefühl, durch welches man die Realität vom Erdichteten unterscheidet. In diesem Gefühl erfährt der Mensch eine unmittelbare Wahrnehmung, und zwar nicht nur die Wahrnehmung des Übersinnlichen, sondern auch die sinnliche Wahrnehmung. Denn auch an die sinnliche Wahrnehmung müssen wir glauben. Wir glauben an unsere Sinne und damit an die Sinnenwelt, und an unseren inneren Sinn und damit an die übersinnliche Welt. Im Gegensatz gegen die Aufklärung nannte Jacobi diesen Sinn noch nicht Vernunft. Noch stand er unter dem Einfluß Hamanns und verwarf alle Vernunftreligion als Schwärmerei. Er verwarf den Glauben der Aufklärung an eine Vernunft, welche die Erkenntnis Gottes oder irgend eine Erkenntnis aus sich selber schöpft. Die Vernunft schafft nicht, sondern sie vernimmt. Deswegen entspricht dem Glauben eine Offenbarung, und diese Offenbarung, aus der die Vernunft allein Erfahrung schöpfen kann, ist die Geschichte. Hier zeigt sich der Einfluß der christlichen Geschichtsphilosophie auf Jacobi in einem entscheidenden Fortschritt über die Weltanschauung der Aufklärung hinaus. Er erkennt die Abhängigkeit aller Philosophie

von der Geschichte. „Kann lebendige Philosophie je etwas anderes als Geschichte sein?" „Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen, diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte." Weil die Philosophie aus der Geschichte stammt, so hat auch jedes Zeitalter seine eigene Wahrheit und seine eigene lebendige Philosophie. Allgemeingültige zeitlose Wahrheiten, die aus einer abstrakten Vernunft stammen, gibt es nicht; die Geschichte ist Philosophie und darum ist die Philosophie Geschichte. Darum stammen die Handlungen der Menschen nicht aus ihrer Philosophie, sondern die Philosophie aus den Handlungen der Menschen. Wer die Menschen belehren will, der muß sie zuerst bekehren. Der Ursprung aller Philosophie ist deswegen die Religion, der Gehorsam gegen das Gesetz Gottes. Alle Geschichte beginnt mit Gesetzen. An ihrem Anfang steht eine Verfassung, die von Gott herstammt. Und deswegen geht aller Belehrung Erziehung, aller Erkenntnis Gehorsam voraus. Aus ihm entsteht jeder Besitz der Wahrheit. Der Verstand geht aus dem Willen hervor, der Wille aber bleibt uns geheimnisvoll, er ist das innerste Leben meines Daseins, und ich bin nicht durch mich selbst.

Ursprünglich im Spinozastreit war für Jacobi die Offenbarung, auf welche der Glaube sich gründete, die Geschichte. Sie ist Offenbarung Gottes, weil der Mensch durch den Geist, der in ihm wohnt und der ihn über das Tier erhebt, zur Offenbarung Gottes wird. Jede sittliche Tat ist als ein Werk dieses Geistes der Natur gegenüber ein Wunder. Vor allem in jedem hohen Menschen erscheint Gott, so daß wir sagen können, wir glauben an Gott, weil wir ihn sehen. Der Geniekultus des Sturmes und Dranges, der sich in der Romantik vollendete, bekommt bei Jacobi eine religiöse Wendung. Darin stimmte Jacobi mit Hamann überein. Aber er stellte neben die Geschichte nicht wie Hamann die Natur; in dieser Zurückhaltung der Natur gegenüber zeigte sich die nichtüberwundene Neigung zum Spiritualismus, die ihm mit der Aufklärung und zugleich mit dem Pietismus gemeinsam blieb. Aber auch bei seinem historischen Positivismus ist Jacobi nicht stehen geblieben. Was er Glaube nannte, war nicht nur das Vertrauen zur sinnlichen Wahrnehmung; freilich, dabei blieb er, daß es keine andere Erkenntnis als die durch Wahrnehmung gibt, und daß Schlüsse aus der Wahrnehmung keine Gewißheit bringen. Aber im Unterschiede von Hamann sah er den Glauben als eine Wahrnehmung des Übersinnlichen an,

die neben der sinnlichen Wahrnehmung steht. Die Vernunft ist „das geistige Auge für geistige Dinge". In dieser Auffassung schloß er sich mit Bewußtsein an Plato an; damit war er im Unterschied von Hamann Mystiker, denn eine durch die Sinne nicht vermittelte, direkte Wahrnehmung des Übersinnlichen war auch für Hamann Mystik und als solche eine Täuschung. Hier schieden sich beide.

Daß diese innerliche Wahrnehmung des Übersinnlichen keine Täuschung sei, zeigte sich für Jacobi in den Gefühlen, von der sie begleitet ist; denn für ihn waren die Gefühle, welche eine Wahrnehmung begleiten, die Beweise der Realität des Wahrgenommenen. Die Wahrnehmungen des Übersinnlichen sind begleitet von den höheren Gefühlen des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht. Diese Gefühle beweisen die Wirklichkeit der den Sinnen und dem Verstande unerreichbaren, vom Glauben wahrgenommenen, höheren Welt. Diese Philosophie des Glaubens war eine Gefühlsphilosophie. Auch darin zeigte sich Jacobi als Pietist, daß für ihn der Glaube Gefühl war. Er nannte dieses Gefühl ebenso wie später Schleiermacher den Sinn, um damit auszudrücken, daß es ein Organ sei, mit dem der Mensch tatsächlich wahrnimmt. Wenn man sich später gewöhnt hat, von einem „sechsten Sinne" zu sprechen, so schloß sich dieser Ausdruck an Jacobis Glaubensphilosophie an. Auch in dieser Mystik fühlte sich Jacobi als Gegner der Aufklärung und sah sich als den Erneuerer der platonischen Philosophie an.

Indem Jacobi so die Aufklärung überbot, war er Idealist; insofern fühlte er sich mit Kant verwandt. Sein Idealismus lag in seinem Glauben an die Freiheit. Er war und blieb ein wesentliches Stück seiner Philosophie. In diesem Glauben war Jacobi nicht weniger zuversichtlich als Kant, denn er sah in der Freiheit „das Vermögen, alle sinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenschaften den Forderungen der Tugend gemäß zu bestimmen". „Freiheit können wir uns nur insofern zuschreiben, als wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft in uns zum Guten bewußt sind." Diese hochgemute Zuversichtlichkeit war freilich dadurch eingeschränkt; daß nach Jacobis Geständnis diesem Bewußtsein die Kraft nicht entspricht, daß wir die Freiheit nicht haben, sondern nur erstreben; warum? das ist ein „undurchdringliches Geheimnis". Jacobis Idealismus ist gehemmt; auch bei ihm ist dieses stolze Bewußtsein

doch schließlich eine Täuschung; aber das hochgespannte Selbstbewußtsein des Idealismus bleibt trotzdem bestehen. Für ihn ist das Bewußtsein der Freiheit ein übernatürliches Wunder, ein unerforschliches Geheimnis und doch eine Tatsache, „ein Trieb im Menschen, der sich mächtiger beweist als die ihn umgebende und die ihn durchdringende Natur," „ein Funke von Allmacht," eine schöpferische, „mit Absicht hervorbringende" Kraft. In dem Glauben an die Allmacht einer dem Menschen innewohnenden göttlichen Vernunft war Jacobi durchaus Idealist. Er war sich bewußt, daß diese stolze Gewißheit nicht Erfahrung, sondern Glaube sei. Sie wurde durch die Erfahrung herabgestimmt, denn auf der anderen Seite war Jacobi doch durch und durch Realist; auch seine Mystik war ja realistisch, denn sie bestand ja in der Wahrnehmung einer höheren Welt. Die Wahrnehmung, die sinnliche und die geistige, war ihm freilich ein unerklärbares Wunder, aber eine Tatsache; und darum blieb ihm auch die Natur eine Tatsache. Spiritualistisch war nur sein Urteil über die Natur. Die derbe Natürlichkeit Hamanns lag ihm fern. Das tiefste Motiv dieses Spiritualismus war ethisch. Alles Maßhalten im sinnlichen Genuß „schöpfen wir aus dem Gefühl des Übersinnlichen". „Damit wird es leicht, genügsam zu sein von seiten der Sinnlichkeit." Darin spricht sich die pietistische Erziehung aus. Er mußte sich gegen den Vorwurf verteidigen, daß er die Natur verachte. Auch wenn er dem Realismus so nahe kam, als es ihm möglich war, so nannte er doch nur die Geschichte als Offenbarung Gottes, und ganz wie für Kant war auch für ihn die Natur nicht Wurzel, sondern nur die Hemmung des Willens und der Widerstand, den er zu überwinden hatte. Gott steht über der Natur, aber nicht in ihr; im Pantheismus Spinozas sah er nichts als Atheismus. Die Offenbarung Gottes lag für ihn nur im Geiste des Menschen. Nicht die Natur ist göttlich, sondern nur der Geist. Sein Gott ist überweltlich und persönlich.

So ist Jacobi, indem er Idealist und Realist zugleich war, über eine Zwiespältigkeit nicht hinausgekommen. Sie hing innerlich mit seinem Pietismus zusammen; die dem Pietismus eigene religiöse Unsicherheit der Natur gegenüber spiegelte sich in einer schwankenden, zwiespältigen Weltanschauung: Hamann gegenüber erscheint sein Denken fein, aber auch dünn, zart, aber auch empfindlich, von Charakter ist er beweglich, schmiegsam und biegsam, aber nicht kraftvoll; er hat das Bedürfnis, sich mit jedem aus-

einanderzusetzen, und doch mit allen in Zusammenhang zu bleiben. Das Gefühl, welches in seiner Philosophie eine so große Rolle spielt, waltet auch in seiner Persönlichkeit vor, mehr freundlich und weich als ernst und kraftvoll. Der Stil ist wie der Mensch: klar, rhetorisch und dialektisch, andringend und überredend, aber ohne die massive Wucht und die anschauliche Natürlichkeit der Orakel Hamanns.

Jacobis Kampf gegen den Idealismus richtete sich zunächst gegen Kant; schon das warf er ihm vor, daß er es nicht Wort haben wollte, Idealist zu sein; im Gegenteil, er wollte allen Idealismus überwinden, aber durch einen viel radikaleren, der dann nur nicht Idealismus heißen sollte. Ins Bodenlose vertieft hat Kant den Idealismus dadurch, daß er auch Raum und Zeit ins Bewußtsein hineinverlegte. Damit ist der Idealismus nur insofern überwunden, als er vollendet ist. Die Sinne kommen nicht ans Objekt heran; da der Raum und alle Dinge im Raume in uns und sonst nirgendwo vorhanden sind, so kann man von Dingen außer uns nicht sprechen und von ihrem Wirken auf uns kann nicht die Rede sein, also auch nicht von einer Wahrnehmung durch uns. So viel auch Kant von der Sinnlichkeit spricht, einen wirklichen Eindruck auf die Sinne gibt es nicht und kann es nach diesem Idealismus nicht geben. Alle Gegenstände der Erfahrung sind nur Vorstellungen unseres Bewußtseins. Erscheinungen in uns und ihr Inhalt ist nichts anderes als unsere eigene Empfindung. Auch Erscheinungen kann man sie eigentlich nicht nennen, denn von solchen kann man nur sprechen, wenn etwas da ist, was erscheint; aber so kann es nach diesem Idealismus nicht sein, denn die Dinge an sich erscheinen eben nicht, sondern sie bleiben verborgen, sie werden nicht wahrgenommen, sondern nur angenommen, nicht erkannt, sondern nur gedacht. „Dieser Idealismus kann es nicht einmal wahrscheinlich finden wollen, daß Dinge, die in seinem Sinne außer uns wären, vorhanden sind und Beziehungen auf uns haben, die wir auf irgend eine Weise wahrzunehmen imstande sein könnten." Sie werden als jenseitige Ursache der Erscheinungen nur angenommen, damit wir etwas haben, was der Empfänglichkeit unserer Sinne entspricht; nicht einmal von Schein kann man hier sprechen, denn jedem Schein muß ein Sein entsprechen, wenn der Ausdruck irgend etwas sagen soll. Dieses mystische Ding an sich ist zugleich ein Widerspruch in sich; es durchbricht den Idealismus und ist für ihn doch unentbehrlich.

Es ist denknotwendig und doch undenkbar, es folgt aus dem System und hebt es auf. Wie die Zeit entsteht, bleibt völlig dunkel, wie Mannigfaltigkeit und Vielheit in Raum und Zeit entstehen, ist ein unerklärliches Rätsel.

Ebenso widerspruchsvoll ist das, was Kant über die Vernunft zu sagen weiß. Was leistet eigentlich diese Vernunft? Mit Realität hat sie nichts zu tun, nur mit Formalitäten. Die Ideen sind nur Einfassungen, Rahmen, ein Horizont; die Vernunft täuscht den Verstand. Diese Vernunft vernimmt nichts, sie empfängt nichts, sie ist „eine reine Jungfrau aus unbefleckter Empfängnis". Alle diese Kräfte und Vermögen sind leer, eine Vernunft, die nichts vernimmt als sich selbst, ein Wille, der nichts will als sich selbst. Der Grund aller Dinge ist eine produktive, schöpferische Einbildungskraft, die ihren Stoff aus sich selber nimmt. Sie „saugt Himmel und Erde mit allem, was darin und darüber ist, systematisch aus den Fingern". Der Herr dieser Welt ist eine allmächtige Vernunft, die Gott und der Natur Gesetze gibt. Was man bisher Natur und ihre Gesetze nannte, das soll jetzt nichts anderes sein als das menschliche Gemüt mit seinen durchaus subjektiven Vorstellungen und Begriffen. „Der transzendentale Idealist muß also den Mut haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurf des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten." Wenn er konsequent ist, so muß er sagen: „Ich bin alles, und außer mir ist im eigentlichen Sinne nichts."

Diese Vernunft ist göttlich; sie hat sich darum selbst zum Gott gemacht, weil sie Gott verloren hat, denn hier gilt die Regel, entweder „Gott ist oder Ich bin Gott, es gibt kein Drittes". Jacobi hat die Kritik Feuerbachs vorweggenommen. In Wirklichkeit ist dieses hohle Ich, welches sich selbst zu Gott macht, ein Gespenst; denn wenn kein Gott ist, so wird der Mensch und alles, was ihn umgibt, zum Gespenst, weil er keinen Inhalt hat als einen solchen, der aus seiner eigenen Einbildungskraft stammt. Indem Gott verschwindet, wird alles zu nichts. Mit der Wirklichkeit zerfließt auch die Wahrheit; weil es keinen Gott gibt, so gibt es auch keine Wahrheit. Der absolute Idealismus wird zum Nihilismus; in Jacobis Polemik gegen Kant tritt dieses Schlagwort, das einen so furchtbaren Klang bekommen sollte, zum erstenmal und immer wieder auf. „Der aprioriſche Heiligenschein ist Nihilismus." Das Ich, das alles war, ist in Wirklichkeit nichts, denn die Erscheinung,

in der nichts erscheint, und der Schein, dem kein Sein entspricht, ist nichts. „Eine solche Wahl hat der Mensch; dieses einzige: das Nichts oder ein Gott." Indem der Mensch Gott verliert, verliert er sich selbst, und indem er Gott findet, findet er sich selbst.

Es ist klar, daß die Kritik, die Jacobi gegen Kant und Fichte richtete, religiöse Motive hat. Sie entsprang aus der Erweckungsbewegung. Seine Glaubensphilosophie trug das Kennzeichen ihres pietistischen Ursprunges an der Stirn. Dabei war Jacobi weitherzig, fähig, willig und bedürftig, nach allen Seiten hin Fühlung zu behalten. Denn er war innerlich mit der Aufklärung, mit der Erweckungsbewegung und mit dem Idealismus verwandt. Die innere Zwiespältigkeit des Idealismus durchzieht deswegen sein Denken bis in den innersten Kern hinein. Denken und Fühlen, Glauben und Wissen, Kopf und Herz trennen sich voneinander. Nach seinem eigenen Worte mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ, ist er der Typus einer Übergangszeit, zugleich Kritiker und Gläubiger, Mystiker und Aufklärer, Idealist und Realist. Aber der innerlichste Antrieb seines Denkens ist religiös, seine scharfsinnige Kritik Kants und Fichtes ist der Zusammenstoß zwischen der aufsteigenden Erweckungsbewegung und dem Idealismus.

Franz von Baader.

Franz Baader[1]) hat die Auseinandersetzung der Erweckungsbewegung mit dem Idealismus über Jacobis Standpunkt hinaus fortgeführt. Er war ein echter Sohn der neuen religiösen Bewegung; seine Tagebücher[2]) sind für die Anfänge dieser Bewegung eine Quelle ersten Ranges, ähnlich wie die Selbstbiographie Hamanns. Da Baader mit Schelling zusammen die Naturphilosophie eröffnet hat, und da von ihm der Antrieb ausgeht, der den deutschen Idealismus schließlich in die Mystik hineintrieb, so hat sein Eingreifen in die Entwicklung und seine Auseinandersetzung mit dem Idealismus geschichtliche Bedeutung bekommen.

Er teilte das Interesse seiner Zeit an Selbstbeobachtung. Das Tagebuch war für ihn ein Mittel der Selbsterziehung. Das war ein Erbe des Pietismus. Eine Lücke in seinem Tagebuch bringt ihm zum Bewußtsein, daß er zurückgegangen sei „dadurch, daß ich mein angefangenes Werk der Selbstbeobachtung unterlassen".[3]) Er sieht

[1]) Geb. 27. März 1765. [2]) 1786—96, Werke Bd. XI. [3]) S. 163. 23. Sept. 1788

es klar und deutlich, daß Selbstbeobachtung ohne Aufzeichnen derselben nicht bestehen kann und nimmt sich vor, „sich anhaltender als bisher und schärfer als je zu beobachten, und, um diesen Beobachtungen mehr Klarheit zu schaffen, sie aufzuzeichnen.“ [1]) Das Gebot: erkenne dich selbst, war auch für ihn das Losungswort der Zeit und zugleich das Verdienst der Kantschen Philosophie.[2]) „Kant sah ein, daß das *γνῶθι σεαυτόν* uns vor allem notwendig wäre.“ So ist sein Tagebuch das typische Denkmal einer religiösen Entwicklung geworden, welche durch Kant hindurch und über ihn hinausging. Seine Entwicklung ging nicht durch einen so scharfen Bruch hindurch wie die von Hamann, sie läßt sich eher mit der von Novalis vergleichen. Eine sinnliche Natur wie dieser und wie Hamann, erkennt er die Macht der Leidenschaft aus Erfahrung und bekämpft und beherrscht sie mit dem Bewußtsein, sich dadurch von seinen Zeitgenossen zu scheiden. „Enthaltsamkeit und Keuschheit werden in der vernünftigeren, gesitteteren Gesellschaft unter Jungen und Alten, Männern und Weibern nicht anders als im Scherze genannt.“ [3]) Er hat ein zartes Gewissen, dessen „Silberstimme er mitten im Sturm der Leidenschaften, mitten unter dem Hundegebell und Geheul des Gesindels im Vorhofe hört.“ [4]) Dieser energische Kampf mit der reellen Macht der Leidenschaft, mit der Versuchung der Sinne,[5]) die gelegentlich „wie rasend in ihm tobt, so daß er sich ihrer kaum erwehren kann“, ist ganz deutlich eine der Wurzeln seines Denkens; er wurde dadurch nicht zum Asketen. Er wußte, daß auch der Geschlechtstrieb, wenn er nicht zu früh auftritt, als Sporn zur Liebe, zur Freundschaft „und zu allem zarten Mitgefühl“ wirken kann, und verwahrte sich ausdrücklich gegen jede bloß negative Auffassung der Tugend, wie sie auf dem sexuellen Gebiete so häufig ist.[6]) Er weiß, daß es „kein bewährteres Verhinderungsmittel unsittlicher Ausschweifungen gibt als echte Liebe“,[7]) „als lebendiger Enthusiasmus fürs Gute“. Bei einem starken Bedürfnis nach einem inneren Ausgleich, nach Harmonie und Ruhe, nach der „lieben, heiteren Windstille der ersten Jugend“, in der das wahre Glück des Lebens liegt,[8]) sucht er in solchen Stürmen nach „irgend einer großen, erfreuenden, Seelen erhebenden Idee, die allen diesen widrigen Eindrücken das Gleichgewicht halten oder sie überwiegen könnte“, und hofft in der

[1]) S. 200. 20. Dezember 1792. [2]) S. 405. 417. [3]) S. 200. [4]) S. 192.
[5]) S. 154. 207. [6]) S. 249. [7]) S. 194. [8]) S. 54.

„täglich lebendiger werdenden Idee Gottes völlige Heilung zu finden".[1]) Philosophie und Selbsterziehung hängt bei ihm aufs innigste zusammen, und diesen Zusammenhang pflegt er mit Bewußtsein in der Erkenntnis, „daß Wahrheit und Güte unzertrennlich eins sind".[2]) Wie alle sinnlichen Naturen ist er in seiner Stimmung und daher auch in seinen Gedanken und Entschlüssen völlig abhängig von der Natur und ist sich dessen klar bewußt, daß „die Atmosphäre in unsere geistigen Verrichtungen mächtigen Einfluß habe"; „meine Einbildungskraft ist ganz der Witterung gleichgestimmt".[3]) Er fühlt in sich selbst einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Natur, dem er sich nicht entziehen kann. Er trauert mit der Natur, und ein Lichtstrahl „durchströmt seine Seele mit entzückenden Empfindungen und Gedanken", ein höchst lebendiges Naturgefühl, ganz wie die Genossen des Sturmes und Dranges und vor allem Goethe es hatte. Bei Baader blieb diese Stimmung nicht ästhetisch: er wurde Naturforscher. Gegen die Großstädte hat er einen instinktiven Widerwillen.[4]) Neben dem Glauben an erhebende Ideen steht ein mächtiges Gefühl der Abhängigkeit, das bis in sein innerstes Leben hineingeht. Er fühlt es, daß es einen „inneren Sinn" gibt, „welcher dann erwacht, sobald mein Geist heiter, ruhig und stille ist. Gesundheit Leibes und der Seele, Abwesenheit alles Reizes, aller physischen und geistigen Unverdaulichkeit ist die diätetische Vorbereitung, diesen meinen inneren Sinn zu öffnen. Es ist nicht Schwärmerei, nicht Krankheit, denn wie könnte mit ihnen Ruhe und so völliges Gesundheitsgefühl meiner Seele bestehen. Der Anblick und Genuß der schönen Natur weckt ihn. Ich sehe mich dann in ihr als im heiligen Tempel der Gottheit und mich selbst ihre Schülerin."[5]) „Wie meines Lebens gewiß bin ich dessen, daß ich mich in diesem seligen Zustande des Einströmens eigentlich nur passiv, leidend verhalte. Wie meines Lebens gewiß bin ich dessen, daß ich da ens secundarium bin, ich empfange und weiß nicht, woher, aber das weiß ich, daß mir gegeben wird, ich fühle das Wehen des belebenden Geistes, weiß aber nicht, woher es kam, ahne jedoch wie im Traume, daß es zu Einem hingeht."[6]) „Ich kann diese Lichtmomente nicht anders als Momente poetischer Begeisterung, Inspiration nennen: und so gewiß es ist, daß diese Inspiration ohne unser Zutun kommt und wieder schwindet, so deutlich unser Geist fühlt und erkennt, daß

[1]) S. 1 u. 2. [2]) S. 33. [3]) S. 34. [4]) S. 50. [5]) S. 33. [6]) S. 21.

ihm auch diese Gabe, die ihm das ist, was der Odem dem Kindesleben, gegeben wird, so gewiß ist es, daß alles Wahre, Große und Schöne, was die Menschenkinder dachten und taten, nicht dem, was gewöhnlich Fleiß und Nachforschen heißt, sondern ähnlichen Inspirationen sein Dasein zu danken hat." [1]) Das war die Stimmung, aus der die Naturphilosophie entstand, sie war damals weit verbreitet und fand überall Verständnis und Anklang. Hier sprach sich zugleich eine durchaus mystische Veranlagung aus. Sie hat Baaders Erkenntnistheorie bestimmt. Von Jugend auf wird er von der Sehnsucht beherrscht, ins Innere der Natur zu dringen, „zu wissen, was im Inneren der Dinge vorgeht, und sich nicht zu begnügen, das Äußere zu sehen." [2]) Er denkt wie Hamann in Analogien, „alles wirkt durch Analogie". [3]) Essen und Zeugen kehren bei ihm als Naturanalogien für geistige Vorgänge immer wieder; „jede Handlung ist Tat Gottes in der belebten und sogenannten leblosen Natur, denn Natur und Bibel ist symbolisch." [4]) „Alles Geistige hat im Sinnlichen seine wahre Parabel, sein Symbol." [5]) Natur und Geist entsprechen einander, und einer seiner Grundgedanken, „Moral ist nur höhere Physik des Geistes", [6]) ist zugleich einer seiner ersten Gedanken. Er entsprach seiner eigensten Natur. Wie Hamann, der Anfänger der Erweckungsbewegung, geht auch Baader von dem Grundsatze aus: „Sinnlich ist der Mensch, Sinnlichkeit seine Basis, und Erfahrung geht all seiner Erkenntnis voraus." [7]) „Es gibt keine andere Logik des Erkennens, als: Öffne dein Auge." [8]) War er ein Mystiker, so war er es nicht in dem Sinne Jacobis, für den die Vernunft eine Wahrnehmungskraft neben den Sinnen ist. Seine Mystik bestand in der Intuition, die durch die sinnliche Wahrnehmung hindurch ins Innere dringt. „Was wir nicht intuitiv erkennen, das ist noch nicht Wahrheit." [9])

Alle intuitive, ins Innere dringende Erkenntnis beruht aber darauf, daß der Mensch das Innere der Dinge nach der Analogie seines eigenen Inneren versteht, weil er nur sich selbst, seinen Willen als wirkende Kraft „wahrhaft erkennt und innig fühlt, so sucht er auch überall sein Ich". [10]) Daher ist alles Erklären ein Anthropomorphismus. Vom inneren Hergang der Sache macht man sich eine Vorstellung, indem man ihn auf die Erfahrungen des inneren

---

[1]) S. 155. [2]) S. 12 ff. [3]) S. 77 u. 98. [4]) S. 75. [5]) S. 88.
[6]) S. 42. [7]) S. 79. [8]) S. 153. [9]) S. 225. [10]) S. 185.

Vorganges reduziert.[1]) Darum stimmt Baader der Regel St. Martins zu: „Man muß die Dinge durch den Menschen und nicht den Menschen durch die Dinge erklären."[2]) Damit ist der Grundgedanke der Naturphilosophie auf eine einfache Formel gebracht. Er entsprach einer instinktiven Empfindung Baaders.

Neben die Natur stellte Baader die Geschichte; er hatte das von Herder gelernt, an den er sich mit besonderer Vorliebe anschloß. Er öffnete sich den Einflüssen, die seiner Veranlagung entgegenkamen, zuerst vor allem dem Einfluß Herders. Darum gab er auf die Frage: „Wem ist zu glauben?" die Antwort: „Der Geschichte."[3]) Die Offenbarung ist ein geschichtliches Faktum, und sie bedarf deswegen keiner spekulativen Beweise, denn das Geschehene ist, wenn es auch vergangen ist, doch Wirklichkeit.[4]) Die Geschichte hat die Unantastbarkeit und Gewißheit eines Faktums wie die Natur, deswegen ist die Philosophie der Geschichte die große, unerschöpfliche Aufgabe. In diesem Glauben an die Geschichte ging Baader über Jacobi hinaus; aber er fühlte sich durch ihn auch von Lavater, den er sonst als Leuchte des Lebens verehrte, geschieden.[5]) Die Wahrheit des Christentums darf nicht „allgemein oder gar allein auf momentane Intuitionsgefühle gegründet werden, sondern auf Geschichte".[6]) Im übrigen wirkten Jacobis Schriften, wie er selbst bezeugt, bleibend auf ihn.[7]) Den Gedanken, daß das Ich erst am Du zum Bewußtsein kommt und die Überwindung des Idealismus, die darin lag, hat er von Jacobi. Jacobi hat ihn auch auf St. Martin[8]) hingewiesen, und in der Vorliebe für ihn unterschied er sich von Hamann. Hamann war Lutheraner. St. Martin war dagegen Baader religiös sympathisch. Zur Mystik zog ihn nicht nur die Naturphilosophie, sondern seine psychologische Grundanschauung. Er sah seiner ganzen Natur nach als innersten Kern des Menschen den Willen an. Die dünne Psychologie der Aufklärung lag hinter den Zeitgenossen des Sturmes und Dranges. Das innere Leben des Menschen beginnt damit, daß er zu wollen anfängt.[9]) Die positive Kraft der bösen Leidenschaft kann deswegen nur durch eine positive Kraft, die ihr entgegengesetzt wird, überwunden werden.[10]) Deswegen gehören zur Entstehung eines guten Willens Gefühle, die von oben kommen, die den sinnlichen Gefühlen überlegen sind.

---

[1]) S. 196. [2]) S. 233. [3]) S. 82. [4]) S. 106. 114. 115. [5]) S. 74.
[6]) S. 107. [7]) S. 186. [8]) S. 234. 147. [9]) S. 179. [10]) S. 157.

Mit dieser realistischen Psychologie brachte Baader seine Gedanken über das Gebet in Zusammenhang. Von Anfang an zeigt sich der Keim einer Philosophie des Gebetes. „Wolle, und du wirst können, heißt: Bitte, so wird dir gegeben.“[1]) Das Beten ist das Atemholen,[2]) das Speise zu sich nehmen des Geistes.[3]) Diese realistische Auffassung des Gebetes verband ihn wieder mit der Mystik.

Ein Mystiker in dem Sinne, daß er blind gewesen wäre für das wirkliche Leben um ihn her, war indessen Baader keineswegs. Weil Natur und Geschichte ihm Offenbarungen Gottes waren, so verfolgte er mit demselben Interesse die geschichtlichen Bewegungen, wie er Naturvorgänge beobachtete. Dazu regte ihn besonders sein Aufenthalt in England und Schottland 1792—1796 an. Es ist interessant, den Einfluß seines englischen Aufenthaltes mit den Urteilen Hamanns über England zu vergleichen. Wohltuend waren die Eindrücke nicht. Er fand, daß er in England verwilderte, kein einziges Gefühl im Lande zog ihn an. Die Gefühle der Liebe lagen brach. Der Marktlärm des äußerlichen Lebens gab ihm nichts als das unausstehliche Gefühl der Leerheit. Er kann sich in England nicht einem großen Zweck seines Handelns ergeben und fühlt sich „gedrückt von der mächtigen Atmosphäre plumpen Reichtums“. Er findet, daß die Handelsinteressen uns weit vom Stande moralischer Wesen entfernt haben. „Man vergleiche die Vaterlandsliebe eines Griechen mit der eines Londoner Kaufmanns.“ „Ich halte es nicht länger mehr in diesem Lande aus.“[4]) Auf ein bedenkliches Phänomen der Verkehrtheit und Unnatur wird er in England aufmerksam, „daß eine große Familie in unserer bürgerlichen Gesellschaft im Durchschnitt als Last und Übel angesehen wird.“[5]) Wie oft war er Zeuge von Verhandlungen zwischen Unternehmern und Arbeitern, in denen die Arbeiter möglichst gedrückt wurden. Diese Erfahrungen richteten seine Aufmerksamkeit auf die sozialen Probleme. Dazu kam das Studium der englischen Nationalökonomen; schon früher hatte er Smith kennen gelernt, in England studierte er Godwin. So wurde er einer der ersten Deutschen, der den sozialen Problemen eine ernstliche Aufmerksamkeit widmete. Er erkannte, daß die Steigerung der Arbeitsleistung durch die Vereinigung der Arbeits-

[1]) S. 179. 331. [2]) S. 331. [3]) S. 309. [4]) S. 119. 207. 249.
[5]) S. 219.

kräfte in der Gesellschaft Müßiggänger erzog. „Sobald ein Teil der Menschen nichts tut, so muß die Vereinigung der Arme derjenigen, welche arbeiten, den Ausfall der Arbeit derjenigen, die nichts tun, ergänzen.“ [1]) „Und nun werden Gesetz und Religion gemißbraucht, um die zur Arbeit Verdammten daran zu hindern, dies Geheimnis einzusehen.“ Als eigentlichen Grundschaden des modernen Wirtschaftslebens erkannte er den Satz, „daß das allgemeine Beste dadurch am besten gefördert werde, daß jeder einzelne nur sein Privatinteresse besorge.“ Nun steift sich der Reiche auf das Recht des Eigentums. „Wenn aber die Größe des Schadens, den er in der Gesellschaft anrichtet, das Maß der Sträflichkeit gäbe, so verdiente er mehr den Galgen als der Straßenräuber.“ [2]) Besonders anstößig war ihm die Lehre, daß im Wirtschaftsleben die Moral nicht gelten solle, so daß persönliche Fehler im öffentlichen Leben Tugenden seien. So soll der Luxus einen heilsamen Einfluß ausüben, weil, wer für seine Eitelkeit arbeitet, nolens volens andere ernährt. Die größten Schurken sind die besten Bürger. In Wirklichkeit werden damit alle Bande der Gesellschaft aufgelöst; „dahin zielt alles in unseren Regierungen; dahin die Aristokratie der Reichen, in ihrem stets größer werdenden Bunde gegen die Armen.“ [3]) Baader bemerkt, daß infolge der französischen Revolution an die Stelle des Feudalsystems ein anderes, nicht minder gefährliches trat. Durch die Organisation der Gesellschaft vermehrte sich der Arbeitsertrag und und häufte sich zugleich in den Händen weniger an. An die Stelle der Privilegierten trat eine neue Klasse der Gesellschaft, die Reichen; sie rissen die Regierung an sich, und ein neuer Kampf um das Regiment als den Gegenstand des höchsten Luxus entstand, ein Kampf, zu dem es neuer Waffen bedurfte. Infolge der Revolution ist lediglich das Feudalsystem ersetzt durch die Herrschaft des Kapitals.[4])

Die Beobachtung dieser Entwicklung hat auf den jungen Philosophen tiefen Eindruck gemacht. „Die neueren Phänomene in der politischen Welt haben nicht bloß meinen Verstand, sondern auch mein Herz getroffen.“ Ein tiefer Widerwille gegen die regierenden Schichten des englischen Volkes erfüllte ihn. Er nahm sich vor, sich „auch in Manier und Sprache von dem aristokratischen Gesindel zu sondern“. Er fühlte „eine große Reform in seinem Innern“. „Der

[1]) S. 248. [2]) S. 249. [3]) S. 229. [4]) S. 426.

Genius der Zeiten hat mich getroffen." „Noch immer fallen mir Schuppen von den Augen! Aller Mißbrauch der Kraft, alle Usurpation muß schlechterdings aufhören in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn Tugend in ihr sein und bleiben soll, d. i. Wahrheit. Sie muß zu Trümmern gehen oder eine Neuorganisation empfangen."[1]) Die Ahnung einer neuen sozialen Revolution, die der politischen Revolution folgen mußte, dämmerte in dem jungen deutschen Gast in England, und gleichzeitig leuchtete in ihm die erste Idee eines christlichen Sozialismus auf.

In dieser revolutionären Gärung gab er sich einem eindringenden Kantstudium hin,[2]) und die Auseinandersetzung mit dem Idealismus wurde durch seine Erfahrungen bestimmt. Schon längst hatte ihn Kant von der alten Metaphysik befreit. Er hielt den kritischen Idealismus für ein heilsames Symptom.[3]) Durch ihn sah er den Materialismus überwunden.[4]) Aber er war durch Jacobis Kantkritik kritisch gegen Kant geworden. Die reine Vernunft kann nichts weiter als Formeln auffinden ohne Gehalt. Es war ein, zwar in unsern Zeiten heilsames, aber sehr müßiges Geschäft, wenn sie „über ihr eigenes Unvermögen brütete und sich selbst zum Objekt nahm".[5]) Wenn alles um uns her nur Erscheinung ist, „so ist es doch unleugbar, daß dieser Schein als Wirkung von seiner Ursache zeugen und daß das Unsichtbare im Sichtbaren und durch dieses sich offenbaren muß."[6])

Am tiefsten in Kant hineinempfunden und -gedacht hat sich Baader, als er dem englischen Publikum während seines Aufenthaltes in England Kants Kritik verständlich machen wollte. Gegenüber der Glückseligkeitslehre der englischen Volkswirtschaft und der Nützlichkeitsmoral der englischen Aufklärung, gegenüber diesem ganzen System des Egoismus stellte er sich völlig auf den Standpunkt der Kantischen Moral. In England kam ihm zum Bewußtsein, daß er im Kampf gegen die Aufklärung auf Kants Seite stand. Die Pflichtenlehre Kants und sein Freiheitsbegriff erschien ihm hoch erhaben über die englische Glückseligkeitslehre und Erfahrungsmoral. Im Gegensatz zur englischen Philosophie fühlte er sich als Deutscher mit Kant verbunden. Allen Versuchen gegenüber, das Sittengesetz aus der äußeren Erfahrung abzuleiten und seinen

[1]) S. 201—203. [2]) S. 289—360. [3]) S. 58. [4]) S. 69 ff. 175.
[5]) S. 168. [6]) S. 71.

Zweck in der Beglückung des Menschen zu sehen, hob er ausschließlich die Verdienste Kants in Ausdrücken begeisterter Bewunderung und persönlicher Verehrung hervor, ein Beweis, daß er den Standpunkt der Kritik nicht umgangen, sondern durchlaufen hat. Die Aufgabe, welche Kant sich gestellt hatte, die Leistungsfähigkeit der Vernunft festzustellen, erschien ihm als eine Erfüllung des alten Losungswortes: Erkenne dich selbst! Und das Gebot, den Menschen nie als Mittel zu einem Zweck zu behandeln, erschien diesem Katholiken als vollendetes Gegenteil des Jesuitismus und aller „geheimen Systeme, die sich als die wahren Banditen aller Moral erwiesen haben." [1])

Aber noch in England hat er in seiner Erstlingsschrift die Auseinandersetzung der Erweckungsbewegung mit dem Idealismus der Kantischen Moral weitergeführt und zu einem gewissen Abschluß gebracht. Es ist bezeichnend, daß es die Ethik Kants war, gegen die er sich wandte; dadurch aber schied er sich ausdrücklich vom Idealismus überhaupt. Wie Hamann und Jacobi verwarf er die schöpferische, gesetzgebende Macht der Vernunft; mit diesem Glauben wird die Vernunft zu Gott gemacht. Er führte das Wortspiel Hamanns und Jacobis, daß Vernunft von Vernehmen herkommt, psychologisch durch. Jedem Akt der Vernunft, und zwar jedem Erkenntnis- und jedem Willensakt, liegt ein empfangender, vernehmender Akt zugrunde. Durch diesen Grundakt öffnet oder verschließt sich die Vernunft einem Einfluß: dies ist der Glaube. Eher also als Schleiermacher hat Baader ihn als eine allgemeine und notwendige Lebensäußerung des menschlichen Geistes begriffen. Auch dem gebietenden Urteil des Gewissens liegt ein solcher Akt des Vernehmens zugrunde; durch ihn wird nicht nur das Urteil, sondern vor allen Dingen der Wille empfangen, denn die Billigung des Gesetzes ist noch nicht die Kraft, es zu erfüllen. Es muß gezeigt werden, wie der gute Wille entsteht und der böse vergeht, denn neben dem Glauben des Idealismus: Du sollst, also kannst du, — steht die Tatsache der Erfahrung: aber ich will nicht. Dieser Wille kann nur verleugnet und überwunden werden, indem ein höherer Wille anerkannt und in den menschlichen Willen aufgenommen wird; denn es kommt ja nicht darauf an, daß das Gesetz äußerlich und widerwillig erfüllt wird, sondern darauf, daß dieser Gehorsam frei,

[1]) S. 405—431.

leicht und natürlich geschieht. Es handelt sich nicht nur darum, daß einzelne Äußerungen des Charakters unterdrückt werden, sondern daß er selbst verwandelt wird. Ein guter Wille entsteht also nur aus einer Wurzel, die unter ihm liegt, und das ist die Religion. Nur, wenn das Gute, das von uns gefordert wird, uns gegeben wird, gibt es eine Freiheit vom Gesetz. Wie Jacobi mußte Baader, der Katholik, den protestantischen Philosophen an die evangelische Freiheit vom Gesetz erinnern. Nicht ganz wie Luther faßt er sie auf, aber doch wie die mittelalterliche Mystik, an die Luther sich anschloß, und so mußte er auch sich Kant gegenüber des Gebetes annehmen. Wenn der Wille sich zusammenzieht zum Wunsch, so ist dies der Akt, durch den er den göttlichen Willen in sich aufnimmt, das Atemholen des Geistes, welches allen seinen Lebensäußerungen zugrunde liegt.

Durch diese Kritik Kants faßte Baader die Kritik Hamanns und Jacobis zusammen. Sie ist zugleich der Keim, der die spätere religiöse Kantkritik in sich schloß, ein Abschluß und ein neuer Anfang, der sich in der Erweckungsbewegung fortsetzte und den ersten Anstoß zum Übergang des Idealismus in die Mystik gab.

Schleiermacher.

Auch der protestantische Theologe, der die Erweckungsbewegung in die Theologie eingeführt hat, Schleiermacher, hat, sobald er das Wort nahm, in den Reden über die Religion zum Idealismus Stellung genommen. Er war Idealist und sprach das aus, denn es lag ihm ja daran, die Anhänger der idealistischen Philosophie zu gewinnen. Ihm galt der deutsche Idealismus als „die Auferstehung der Religion", und die Idealisten „als die wenngleich unabsichtlichen Retter und Pfleger der Religion". Durch ihn wird „auch den Söhnen der Religion alles ersetzt, was ein halbes Wissen und ein übermütiges Pochen darauf verlieren machte". Denn durch diese Philosophie lernt der Mensch sich nicht nur als Geschöpf, sondern als Schöpfer kennen, und er kann deswegen in seinem Inneren das Universum suchen, denn „alles ist der Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck von allem ist; er darf sich suchen in diesem Widerschein, ohne sich zu verlieren oder aus sich herauszugehen. Er kann sich nie erschöpfen im Anschauen seiner selbst, denn alles liegt in ihm." Das war ein deutliches Bekenntnis zum Fichteschen Idealismus, ein Glaube an sein Grunddogma, die schöpferische Kraft des Geistes.

Aber daneben widersprach Schleiermacher energisch der idealistischen Moral, weil sie die Religion beseitigen oder zu einem unbedeutenden Anhang der Moral machen wollte. „Es klingt sehr schön, wenn man bei moralischem Handeln untergehe, sei es der Wille des ewigen Wesens, und was nicht durch uns geschehe, werde ein andermal zustande kommen; aber auch dieser erhabene Trost gehört nicht für die Sittlichkeit," denn gerade dadurch wird sie ihrer Selbständigkeit beraubt. An Fichtes Idealismus stieß ihn die „armselige Einförmigkeit, die nur ein einziges Ideal kennt". „Ihm fehlt das Grundgefühl einer unendlichen und lebendigen Natur." Diese Philosophie ist leer und formalistisch, und zwar „weil es an Religion gebrach, weil das Gefühl des Unendlichen sie nicht beseelte und die Sehnsucht nach ihm und die Ehrfurcht vor ihm ihre feinen, luftigen Gedanken nicht nötigte, eine festere Konsistenz" anzunehmen. Darum muß die Religion „diesem vollendeten und gerundeten Idealismus" das Gegengewicht halten und ihn „einen höheren Realismus ahnen lassen als den, welchem er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet." Dieser Idealismus vernichtet die Welt und würdigt sie herab zu einem nichtigen Schattenspiel unseres eigenen Bewußtseins; alle Realität geht verloren; wiedergewonnen wird sie nur durch die Religion, in welcher die Realität des Universums erfahren wird. Wie Jacobi sah Schleiermacher in der inneren religiösen Erfahrung und der Gewißheit Gottes, die sie gab, auch eine Überwindung des Idealismus, für den die Natur nur Erscheinung war. In diesem Realismus fühlte er sich aber auch einig mit Spinoza, und so verband ihn gerade die religiöse Schätzung der Natur mit Spinoza.

Indem Schleiermacher zur Religion kam, fand er sich zurück zur Natur, und damit ließ er den Idealismus, von dem er ausging, unter sich. In der Erweckungsbewegung lag der Ansatz zur Überwindung des Idealismus.

Zweites Kapitel.

Die Berührungen zwischen Erweckungsbewegung und Idealismus.

Lavater.

Indem sich das deutsche Geistesleben von der Aufklärung abwandte, überwand es auch die Religion der Aufklärung und eben hierin besteht die Erweckungsbewegung. Einer der Führer dieser Bewegung ist Lavater. Der Kampf gegen die Aufklärung durchzog seine Wirksamkeit von Anfang bis zum Schluß. Ihm selbst ist es dabei so wenig wie seinen Mitarbeitern in diesem Kampf zum Bewußtsein gekommen, in welchem Maße er mit der Aufklärung innerlich verwandt war. Die Losungsworte der Aufklärung: Tugend und Unsterblichkeit klingen bei ihm immer wieder an. Durch Wahrheit zur Tugend, durch Tugend zur Seligkeit, schrieb er an seinem Geburtstag als Motto in sein Tagebuch. Er rühmte sich, daß seine Lehre keiner Schriftlehre, aber auch keinem klaren Vernunftsatz widerspreche, und er war überzeugt, daß „der Glaube sich mit jedem klaren Vernunftsatz in Einheit bringen lasse". Obgleich er wußte, daß Glaube sich nicht erzwingen ließe, drang er doch in Mendelssohn, entweder Bonnets Beweise für das Christentum öffentlich zu widerlegen, oder zu tun, wozu ihn sein Wahrheitssinn triebe. Er redete von Beweisen des Glaubens und sprach, als wenn religiöse Überzeugung eine einfache Frage der Logik wäre. Durch diese widerspruchsvolle Haltung gab er sich eine peinliche Blöße, nötigte Mendelssohn, sich ausdrücklich zum Judentum zu bekennen, mußte es sich gefallen lassen, durch die empfindliche Antwort von Mendelssohn beschämt zu werden und ihn öffentlich um Verzeihung zu bitten. Sein drängendes, zudringliches, überredendes Wesen, die Neigung, seine Gegner zu einer Entscheidung zu zwingen, indem er sie vor die Wahl stellte: Christ oder Atheist, zog ihm eine empfindliche Niederlage zu, und doch gab er es nicht auf, auf Mendelssohn einzureden: „wollte Gott, daß er ein Christ wäre". Es war — ihm selbst unbewußt — der Glaube der Aufklärung an Vernunftbeweise, verbunden mit dem pietistischen Bekehrungseifer, der ihm diese Niederlage zuzog. Und doch trieb ihn nichts als sein Kampf gegen die Aufklärung dazu, auf ihren Wortführer einzustürmen. Auch Mendelssohns Freund Lessing blieb ihm, wegen seiner Kritik der Evangelien und der Geschichte Jesu innerlich zuwider, ihm so gut wie Hamann. Er empfand Lessings Verwandtschaft mit der

Aufklärung nicht nur in seiner Kritik, sondern schon im „Genie". Schon darin zeigt sich der Genosse des Sturmes und Dranges. Soweit diese Bewegung religiös war, war Lavater neben Herder ihr Führer. Der revolutionäre Zug, der durch die neue Jugend ging, findet sich auch bei Lavater wieder. Die neue Generation bäumte sich gegen die bisherige Erziehung auf. Lavater schrieb in sein Tagebuch: „Wir waren alle unwillig über das Bücherlesen unserer Jugend, das unser Auge der Natur verschlossen hatte". Das Losungswort der neuen Jugend, das sich in Stolbergs Versen ausspricht:

süße, heilige Natur
laß mich gehn auf deiner Spur
leite mich an deiner Hand
wie ein Kind am Gängelband,

bekam für Lavater eine religiöse Bedeutung. Wie in der orthodoxen Zeit Bibel und Vernunft, so bildeten jetzt Evangelium und Natur eine Einheit. Es klingt an Hamanns Worte an, wenn er sagt: die Bibel ist geschriebene Natur, die Natur ungeschriebene Bibel. Lavater spricht seine innerste Empfindung aus, wenn er in sein Tagebuch schreibt: „Hier lernt man, was noch wenige Fromme wissen, daß Freude und Zufriedenheit mit Gott um der Natur willen, mit der Natur um Gottes willen, mit sich selbst um beider willen, Weisheit, Glückseligkeit — Religion ist." Ja, er konnte sagen: „was die Natur tut, tut Gott." Dieser religiöse Zug zur Natur war es, der ihn mit Goethe innerlich verband, er trennte ihn zugleich von Winckelmanns klassischem Idealismus, den er in den physiognomischen Fragmenten ausdrücklich verwarf. Daß die künstlerische Schönheit Nachbildung eines übernatürlichen Ideals sei, war ihm ein unmöglicher Gedanke. Er setzte diesem Idealismus das Bekenntnis entgegen, die schöne Natur kann nicht übertroffen, nicht einmal erreicht werden, alles Idealisieren ist Nachahmung. Ein übernatürliches Schönheitsideal gibt es nicht, die Kunst bleibt unternatürlich, und das Ideal bleibt hinter der Natur zurück. — Ebenso unverständlich und widerwärtig blieb ihm alles abstrakte Denken. „Auf Tatsachen gründe ich meine Philosophie, nicht auf Prinzipien." Das Denken ist wie das ganze Leben abhängig von den körperlichen Organen, er ergriff deshalb das neue Schlagwort: Erfahrung mit demselben Ernst wie Hamann und Goethe. Der Unterschied von der reformatorischen Frömmigkeit ist deutlich, wenn er daran festhält, daß der Glaube in Analogie mit der natürlichen Erfahrung bleiben muß und

darum analog mit dem, was man sicher erkennt. Darauf beruhte für ihn die Möglichkeit, sich mit jedermann zu verständigen, und der Grundsatz: „Sprich mit jedem in seiner Sprache". Für ihn ist alles Philosophieren ein Analogisieren. Der Analogieschluß, auf den die romantische Philosophie einen so großen Wert legt, findet sich wie so viele Züge der Romantik schon bei Lavater. Eine umfassende Analogie verbindet Leib und Seele, Natur und Geist. Auf dieser Überzeugung beruhte Lavaters Physiognomik. Man lernt den Menschen nur durch die Sinne kennen. Es besteht eine Harmonie zwischen der körperlichen und geistigen Schönheit, Tugend verschönt und Laster macht häßlich. Alles, was im Geiste liegt, liegt im Munde, und die Hand ist der Ausdruck der inneren Menschheit. Nicht nur der Geist, sondern der Mensch ist das Ebenbild und die Offenbarung Gottes. In der Überzeugung, daß der Geist sich den Körper baut, war Lavater Idealist. Aber in der Überzeugung von der Wirklichkeit vom Wert und der Macht der Natur war er Realist. Dieser Realismus verband ihn auf der einen Seite mit Jacobi und dessen Kampf gegen Kant, auf der anderen Seite mit Goethe. Er selbst fühlte sich dadurch von aller Schwärmerei geschieden, und er betonte das umso stärker, je öfter ihm der Vorwurf der Schwärmerei gemacht wurde. Er sah das Wesen des Schwärmers in der Nichtachtung der Natur und versicherte in seinem Tagebuch: Ich bin keinem Pietisten, Asketen oder Schwärmer unter den Händen gewesen. Für ihn war das Wesen der Schwärmerei Übergeistigkeit, und dem setzte er seinen Grundsatz entgegen „Der Mensch ist so wenig Seele allein als Leib allein".

In diesem Realismus wußte er sich mit Hamann eins und durch ihn fühlte er sich vom Pietismus geschieden. Man kann ihn nicht als Pietisten bezeichnen, und auch an ihm wird es deutlich, daß die Erweckungsbewegung ein neuer Anfang, nicht einfach eine Fortsetzung des Pietismus ist. Er teilte den pietistischen Gegensatz von Natur und Gnade nicht. Sein Sündenbewußtsein ist keineswegs pietistisch; den Tanz und den Besuch des Theaters hielt er für erlaubt, und er hatte Ursache, die Verketzerung der Pietisten zu fürchten. Seine Urteile über den Pietismus sind nicht so scharf wie die von Jung-Stilling, aber nur deshalb nicht, weil er ihm innerlich ferner stand, und die Reibungsflächen deswegen nicht so groß waren. Auch sein Urteil über die Brüdergemeine unterscheidet sich wesentlich von dem von Jung-Stilling. Von Zinzendorfs Schriften gestand er „Sie veranlassen immer Sehnsuchten, Gedanken, Gefühle, die durch keine

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

menschliche Lektüre in dem Innersten meines Herzens erweckt werden". Aber er fügte hinzu, daß er „in seinen Schriften durchaus den hohen, würdigen, apostolischen Ton vermisse". Er bewunderte und verehrte die Liebe der Gemeinde zum Herrn als ein für ihn unerreichbares Vorbild. Aber er fügte hinzu: „Ich kann nicht sagen, daß ich die Gemeinde als solche für Muster christlicher Erleuchtung, für erleuchtete Erkenner und Forscher der Schrift halte". Sein ausgesprochenes Bedürfnis nach Erkenntnis fand er in der Brüdergemeine nicht befriedigt. Auch in seiner Stellung zum Pietismus stand er Hamann am nächsten. Mit ihm begegnete er sich auch in der Schätzung Luthers. Als er sich im Jahre 1790 über die gegenwärtige Lage der Religion in Deutschland aussprach, fand er unter allen Schriftstellern Deutschlands keinen einzigen, von dem etwas Großes, „Entscheidendes zu fürchten sei, keinen einzigen Mann wie Luther". Ebenso schätzte er den Schweizer Reformator Zwingli. — Und doch war sein Christentum mit dem der Reformatoren weniger verwandt als Hamanns Frömmigkeit. Mit dem Pietismus verband ihn seine Empfindsamkeit. Als ein Zeitgenosse des Sturmes und Dranges interessiert er sich für nichts so sehr als für das menschliche Herz. Der Herausgeber seines Tagebuchs rechnet es zu „den empfindsamen Schriften und Beiträgen zur Geschichte des menschlichen Herzens". In der Tat ist es auch nach seinem eigenen Geständnis keine Erzählung seiner Erlebnisse, sondern ein Protokoll seiner Empfindungen, er belauscht sie, bedenkt sie, und bucht sie sorgfältig. Die Empfindung, die er am Sarge seiner Mutter, am Sterbebette seines Freundes, beim Anblick seiner Kinder hat, werden genossen, ausgekostet, festgehalten und aufgezeichnet. Wenn er in Liebe, Freude und Leid mit sich selbst zufrieden sein will, so müssen seine Empfindungen glühen. Er kann klagen: „Ich fühlte einen gänzlichen Mangel an frommen Empfindungen," er fühlt sich nur in einer möglichst hohen Temperatur wohl, in Freude und Leid fließen die Tränen reichlich. Am Sarge seiner Mutter „weinte er vor Unwillen darüber, daß er nicht aus Liebe weinte." An seinem Geburtstag fühlte er das Glück seines Daseins mit Freudentränen, und beim Anblicke seiner Kinder ist er gerührt zu Freudentränen. Ein Almosen gibt er „mit frommer Wollust, mit Freudentränen". In starkem Unterschied von der reformatorischen Frömmigkeit achtet er entzückt oder angstvoll auf das Gefühl, das mit seinem Glauben verbunden ist. Er kann klagen: Ich fühle die Liebe Gottes nicht eine Stunde lang. Auch in den Evangelien findet er Empfindsamkeit,

Zärtlichkeit, Herzlichkeit. Er sucht und liebt schmerzliche Empfindungen ebenso wie freudige, „süße, sanfte Melancholie zitterte durch meine Brust". Dabei wechseln die Empfindungen rasch. Stimmungen und Verstimmungen lösen sich unvermittelt ab. Gelegentlich kann er darüber klagen, daß es ihm an einer lebendigen Überzeugung fehle, die ihn von seinen Stimmungen unabhängig macht. Und doch war für ihn alle Überzeugung auf Empfindung gegründet. Alle Gewißheit ist gefühlsmäßig. „Ich fühle die Gewißheit des Daseins meines Schöpfers auf eben die Art wie ich die Gewißheit meines eigenen Daseins empfinde." In dieser Betonung der gefühlsmäßigen Erkenntnis war er völlig einig mit Jacobi. „Die Göttlichkeit aller Dinge muß gefühlt werden," das war die Stimmung der Werther-Periode ins Christliche übersetzt. Diese Abhängigkeit von der Empfindung warf ihm der verständnisvollste seiner Kritiker, Collenbusch vor, „stets in der Wahrheit wandeln, oft aus Empfindung handeln, der Unterschied ist groß .... Ich fürchte, mein lieber Bruder Lavater, Sie handeln zu oft aus Empfindung." Mit diesem Urteil traf er den entscheidenden Punkt. In seinem Handel mit Mendelssohn und dem mutigen Angriff auf den Zürichschen Landvogt Felix Grebel und seine Gewalttaten, als den 21jährigen der volle Erfolg zu einem bekannten Manne machte, in dem tapferen „Wort eines freien Schweizers an die große Nation", mit dem er gegen die Gewalttaten der französischen Regierung an seiner Vaterstadt protestierte, ließ er sich von edlen, heroischen Empfindungen hinreißen. Ein großartiger Zug kam dadurch in sein Leben hinein. Es blieb nicht bei dem frischen Impuls, Lavater wußte zu leiden und zu sterben, und etwas von dem Glanz der Märtyrerkrone liegt auf dem Ende seines Lebens. Er machte sein Losungswort wahr: Nur kein Pedant. Aber dieses stoßweise Handeln nach mächtigen und wechselnden Impulsen trug ihm auch wie in dem Handel mit Mendelssohn manche Demütigung ein und auf den, der ihm innerlich ferner stand wie Goethe, konnte dieses Handeln nach wechselnden Empfindungen sehr ungerechterweise den Eindruck der Unwahrhaftigkeit machen.

Auch der Geniekultus bekam für Lavater religiöse Bedeutung. Religion ist Genie, sie läßt sich nicht lernen und lehren. Genie ist Schöpferkraft, und darum ist jedes Genie eine Offenbarung der Schöpfermacht Gottes. Alles Göttliche ist Genie, jedes Genie ist göttlich. Genies sind Menschengötter, Offenbarer der Geheimnisse Gottes und der Menschen, Dolmetscher der Natur, Ausspreche unaus-

sprechlicher Dinge, Propheten, Priester, Könige der Welt, so heißt es in der Physiognomik. Christus selbst ist das höchste Genie. Der Sinn für das Christentum ist Genieblick, der natürliche Instinkt für das Göttliche. Der Gott in uns erkennt den Gott außer uns. Es ist der Kindersinn für das göttlich Gute, die Taubeneinfalt für das Wahre, die Nathanaelsseele, die mit intuitiver Klarheit und instinktiver Sicherheit das Göttliche zu finden weiß. Wie Hamann und Goethe liebt Lavater die Intuition, das behutsame Abwägen ist ihm fremd, Genie ist Gefühl. „Liebe, Liebe, Liebe ist die Seele des Genies."

Der Geniekultus wird zum Freundschaftskultus. Lavater ist ein Virtuos der Freundschaft, mehr noch als Schleiermacher. Menschengenuß ist die höchste Freude, welche er kennt. „O welch ein Genuß, der so wenig gesuchte und so nahe gelegte, so leicht mögliche, so unentbehrliche, so beseeligende Menschengenuß." Unersättlich drängt es ihn, Geist zu schlürfen, immer neue Menschen kennen und lieben zu lernen. Genußfähig und genießbar zu sein ist ihm das tiefste Bedürfnis und das höchste Glück. Mit jedem Menschengenuß genießt er sich selbst, und der Selbstgenuß ist für ihn der eigentliche Kern alles Genusses. Sein Tagebuch feiert die Freundschaft des Menschen mit sich selber und ist das klassische Dokument dieses Selbstgenusses. Er kostet den inneren Reichtum seiner Empfindungen aus und bringt ihn sich zum Bewußtsein. Dabei stört ihn immer wieder die Sorge, ob die Selbstbespiegelung nicht Eitelkeit sei, und er versichert, daß er sich nicht der geringsten Eitelkeit bewußt sei. Jeder andere Mensch ist ihm ein Medium des Selbstgenusses. „Ich Person muß etwas Persönliches haben." Dieser Hunger nach Persönlichkeiten, dieses Bedürfnis, sich selbst in einem andern zu genießen, dieses unstillbare Verlangen nach Gesellschaft und Gespräch, spricht sich in dem Satz aus, den er selbst als den Grundsatz seiner Philosophie bezeichnet und den er von Jacobi übernommen hat: „Ohne Du kein Ich, wie Dein Ich, so wird ewig Dein Du sein." Dieses Bedürfnis nach einem Du, in dem das Ich sich selbst genießt, ist auch der Grundzug seiner Frömmigkeit. Denn in nichts anderem besteht die Religion als darin, das Mittel des Selbstgenusses aus der unsichtbaren Welt zu nehmen. Gott ist das Universalmedium des kräftigsten Selbstgenusses. Dieser religiöse Selbstgenuß ist in der Tat der Grundzug seiner Frömmigkeit. Gott ist das große Du, das sich im Ich spiegelt und in dem das Ich sich spiegelt. Der Grundgedanke seiner Theologie ist deshalb das Ebenbild Gottes. Von diesem Gedanken geht die Physiognomik

aus; er ist ganz realistisch gemeint. In seiner äußeren Gestalt ist der Mensch die Offenbarung Gottes. Alles, was sich in der Natur findet, findet sich im Menschen wieder, die Idee des Mikrokosmus bekommt bei Lavater eine religiöse Wendung: der Mensch ist der Extrakt der Schöpfung, der Sinn und Mittelpunkt aller Existenzen. Dieses Ebenbild Gottes, die menschliche Vollkommenheit ist das erste, was Lavater im Menschen sehen will. Er will die menschliche Natur nicht dadurch erniedrigen, daß er zuerst die Unvollkommenheit sieht. Dadurch unterscheidet sich sein Sündengefühl von dem der Orthodoxie und des Pietismus. Der ästhetische Optimismus der Aufklärung erweicht das Sündengefühl, das Schönheit suchende Auge sucht Gottes Ebenbild. Als solches ist der Mensch der Schlüssel zur Natur. Lavater nimmt ausdrücklich das Motto Hamanns auf: Alles ist göttlich — und menschlich alles. Es gibt für den Menschen nichts Höheres und nichts Interessanteres als den Menschen. Das menschliche Selbst ist das Göttliche. „Das Göttliche wird von dem menschlichsten Menschen wahrgenommen;" im Menschen und nur im Menschen offenbart sich Gott, denn er ist nur in seinen Geschöpfen.

Diese Humanitätsreligion verband Lavater und Herder miteinander. Für Lavater ist das Christentum die lebendigste und einfachste Menschlichkeit, die höchste Vollkommenheit der menschlichen Natur und darum die humanste Sache. Ein Christ sein, heißt nichts weiter als ein ganzer Mensch sein. „Mir fiel so oft beim Lesen des Evangeliums die Unmöglichkeit auf, der Erfundenheit, des Betrugs, der Schwärmerei; und wann war uns das am klarsten? Dann, wenn ich die Menschen, die darin zum Vorschein kommen, mit dem allgemeinen Maßstabe maß, womit alles, was Mensch heißt, von allem, was Menschen heißt, gemessen zu werden pflegt oder gemessen werden soll." Dieser Grundgedanke ist der moderne Zug bei Lavater. Darum ist ihm der Sinn für das Christentum nichts weiter als der unmittelbare Wahrheitssinn. Hierauf beruht für Lavater „die ebenso gewisse, als unerweisliche Göttlichkeit des Christentums". Seine Verteidigung des Christentums ist bestimmt für Menschen mit geradem, gesunden Wahrheitssinne und beruht auf dem Worte Jesu: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. Auf dieser Humanitätsreligion beruht Lavaters Verehrung Jesu. Für den Menschen gibt es nichts Höheres als der Mensch und darum besteht die Bedeutung Jesu darin, daß er der menschlichste Mensch ist. Er ist als Mensch Menschengott „ein unendlich humaner Gott". Er vergöttlicht die menschliche, und vermensch-

licht die göttliche Natur. Das Übermenschliche in ihm ist zugleich menschlich — bei Lavater schon findet sich der Ausdruck Übermensch. Diese vollkommene Menschlichkeit Jesu ist seine Gottheit.

Lavater steht in seiner Auffassung über die Person Jesu Zinzendorf nahe. Er wollte in keiner Weise die Gottheit Jesu bestreiten, im Gegenteil. Der eigentliche Kern des Christentums bestand für ihn in der Anbetung Jesu. Als Mensch fordert er diese Anbetung. Der Mensch braucht ihn nicht nur als Sünder, sondern als Mensch, nicht nur als Kranker, sondern als Gesunder. Als Arzt wird er entbehrlich, als Freund bleibt er unentbehrlich. Darin spricht sich der eigentümliche Charakter des Christentums Lavaters aus. In seiner Lehre von Jesus war er nicht orthodox und wollte nicht orthodox sein. Er wollte nichts weiter sein als ein Bibelchrist. In dieser Beziehung stand er den Pietisten nahe. In seinem Glaubensbekenntnis streift er nahe an die Ideen Schleiermachers. „Um die metaphysische Natur dieser sonderbaren und einzigen Person habe ich mich gar nicht zu bekümmern, so wenig sich ein Kind um die metaphysische Natur seines Vaters zu bekümmern hat. Ich will nichts, als sein Verhältnis mit mir erkennen, — am allerwenigsten ihn anders, als nach dem, was er mir ist oder mir sein und werden kann erkennen." Er versteht Jesus von der Menschheit aus: er ist, was der Mensch sein soll, das vollkommene Ebenbild Gottes. Darum sind alle Kräfte des Universums in ihm zusammengefaßt. Er ist das Universalgenie.

Trotzdem diese Christusanbetung eng mit der Humanitätsreligion verbunden war, war es doch dieser Grundzug seines Christentums, der ihn zu der Aufklärung in Gegensatz stellte und in Gegensatz auch zu Herder, mit dem ihn doch die Humanitätsidee verband. Herder hatte sich nach seiner Bekehrung ihm zugewandt, und Lavater bekannte, daß er von ihm am meisten gelernt habe. Mit Begeisterung begrüßte er Herders erste Urkunde des Menschengeschlechts und auch den ersten Entwurf der Geschichtsphilosophie. Aber gegen die Anbetung Jesu lehnte sich der Aufklärer, der Herder mit Bewußtsein blieb, auf, und Lavater trennte sich ebenso wie Hamann und Jacobi von Herder, als dieser sich Spinoza zuwandte. Ihm fehlte in Herders „Gott" und auch in seiner Geschichtsphilosophie „der alte Bibelgott".

Noch tiefer war die Kluft, die sich zwischen Lavater und Goethe auftat. Für Goethe war dieser Jesus, in dem sich alle menschlichen Vollkommenheiten zusammenfaßten, ein Paradiesvogel. Und an Goethe erfuhr Lavater, daß es ihm nicht gelang von seinem

Humanitätsideal aus in gerader Linie zur Anbetung Jesu hinüberzuleiten. Die Spannung verschärfte sich von Goethes Seite in demselben Maße, in dem Goethe unter dem Einfluß der Antike nach seinem eigenen Geständnis ein Heide wurde. Lavaters zudringlicher Bekehrungseifer reizte Goethe zu Urteilen von ungerechter Schärfe, die sich in dem Maße steigerten, als Goethe die sexuelle christliche Ethik mit Bewußtsein für seine Person ablehnte. Mag Lavater ihm wie Mendelssohn gegenüber nicht zurückhaltend genug gewesen sein, wahrhaftig und selbstlos ist er geblieben und auch freundlicher in seinem Urteil Goethe gegenüber als Goethe gegen ihn. Natürlich gehörte die Ablehnung der antiken Erotik zu Lavaters Christentum. Aber prüde kann man ihn z. B. angesichts seiner Urteile über Wieland ebensowenig nennen, wie Hamann oder Baader. Die realistisch gerichteten Christen der Erweckungsbewegung erkannten alle das christliche Keuschheitsideal an. Aber prüde waren sie alle nicht. In demselben Maße als bei Goethe später die antichristlichen Tendenzen seiner Mannesjahre zurücktraten, milderte sich auch sein Urteil über Lavater. In „Dichtung und Wahrheit" hat er ein ansprechendes Bild von ihm entworfen.

Von Herder und Goethe war Lavater im tiefsten Grunde dadurch geschieden, daß beider Stellung zum Christentum die Aufklärung nicht überwand, während Lavater trotz seines Humanitätsideals schließlich doch durch seinen Glauben von der Aufklärung getrennt war, ebenso wie in seiner Weise Jung-Stilling. Dessen Glaube war Vorsehungsglaube und auch ihm hatte Lavater nahe gestanden. In seinem Hause hatte er einst Jacobi kennen gelernt, aber er wandte sich von ihm ab, als Stilling sich immer mehr an Bengel und dessen Erwartung des Weltendes anschloß. Stilling seinerseits nahm trotz seines kräftigen Vorsehungsglaubens Anstoß an Lavaters Wunderglaube. Dieser erscheint allerdings zunächst als der eigentlich charakteristische Zug in Lavaters Christentum. Aggressiv wie er war, hatte er durch eine öffentliche Anfrage über Jesu Verheißung der Gebetserhörung, der Geistausgießung und der Wundermacht die Theologen der Aufklärung in Verlegenheit versetzt. Zu ihnen gehörte auch Kant. Persönlich hat Lavater wie Hamann und Jung-Stilling trotz alles Gegensatzes über Kant anerkennender geurteilt als dessen Schüler Fichte und Schelling, sobald sie sich vom Meister getrennt hatten. Er nannte ihn den größten Denker unserer Zeit und einen der größten Menschen jeder Zeit und nahm ihn ausdrücklich von

seinem Urteil über die Aufklärung aus. Er fühlte sich innerlich mit ihm verbunden im Kampf gegen die Philosophie der Aufklärung. Aber Kants Antwort an Lavater zeigt die tiefe religiöse Differenz zwischen beiden. Er blieb bei seinem „moralischen Glauben" und verstand darunter das Vertrauen auf die göttliche Hilfe „in Ansehung alles Guten, was bei unsern redlichsten Bemühungen doch nicht in unsrer Gewalt ist, Glaube ist das unbedingte Zutrauen, daß Gott alsdann das übrige Gute, was nicht in unsrer Gewalt ist, ergänzen werde". Dies Glaubensbekenntnis geht über die Aufklärung nicht hinaus, und Lavater fühlte sich denn auch durch Kants Religionsphilosophie abgestoßen. Auch in Kants Ethik fehlte ihm die Freiheit vom Gesetz, die er selbst im vollen evangelischen Sinn kannte. „Der Christ ist der gesetzloseste und der gewissenhafteste Mensch, er verachtet alle Gesetze und ist der genaueste Erfüller des Buchstabens und Geistes der Gesetze Christi", heißt es in Lavaters Glaubensbekenntnis. Das war reformatorisch, und diese Freiheit hat Lavater in seiner Lebensführung so zur Schau getragen, daß auch Hasenkamp und dessen pietistische Freunde gegen dieses Leben nach Lust anstatt nach Pflicht Bedenken äußerten. — Aber das eigentümliche in Lavaters Christentum war doch sein Glaube an die Wirkungskraft des Gebets. Ihm galt die Erhörung des Gebets als die fortlaufende, gegenwärtige Offenbarung Jesu Christi, als das religiöse Experiment, das den Glauben bestätigt, durch welches er zu der Erfahrung wird, die Lavater mit seiner ganzen Zeit so hochstellte. Für ihn gab es keinen Glauben, aber auch keine Liebe ohne Macht, und vom Christen konnte er sagen: man kann, was man will. Er war überzeugt, daß der Gläubige ein Durchgangspunkt des Wirkens Gottes sei, und begründete in seinem Glaubensbekenntnis diese sichere Erwartung mit den Worten: „Meine positive Bitte ist nichts anders als ausgesprochene in Worte gefaßte Ahnung dessen, was mein notwendiger Gott notwendig tun wird." Das Göttliche in uns erkennt das Göttliche außer uns. Diese Ahnungskraft des Glaubens ist eine magische, schöpferische Macht. Die besondere Form dieses Glaubens stand in Zusammenhang mit Lavaters Tatkraft. Goethe hat ihm das Zeugnis gegeben, daß er einer der tätigsten Menschen gewesen sei. Dieser Drang zur Tat spricht sich in seinem Tagebuch aus: kein Tag ohne Werk. Er will jeden Tag durch eine besondere Tat auszeichnen. „Wie wichtig ist eine Stunde!" Das war in Lavaters Munde keine Phrase: er wollte ein Organ der Offenbarung des allmächtigen Gottes

sein. Sein Glaube an die Gebetsverheißungen Jesu steigerte sich durch den Gegensatz gegen die Aufklärung ganz ähnlich wie Jung-Stillings Vorsehungsglaube. Als Realist sah er den Beweis des Glaubens in reellen Leistungen, und als Idealist glaubte er an die Macht des Geistes.

Dieser Glaube führte ihn bis zu einer Mystik, die er selbst Magie genannt hat. Zur Mystik zog ihn sein Bedürfnis nach geistigem Genuß, und er gestand ein, daß er den hohen, geistigen Genuß, der in der mystischen Abstraktion liege, nicht verachte. Aber sein sinnlicher Realismus schützte ihn ebenso wie Hamann vor einer Mystik, wie sie Jacobi pflegte, die unter Umgehung der Sinnenwelt die Welt des Göttlichen zu erfassen und zu genießen suchte. Er erkannte deutlich, wie leicht diese Mystik in Atheismus umschlug, „je mehr der Mystiker als solcher seinem Ziele näher kommt, desto mehr naht er sich dem Atheismus". Es war ihm klar, daß sich die Mystik mit dem sinnlichen Element des Christentums, d. h. mit der Verehrung des Menschen Jesus und der Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte, nicht vereinigen lasse. Er erklärte die mystischen Zustände für „physiologische Erfahrungen, für lieblich geistige Selbstgenüsse", denen er in seinem biblischen Realismus die Offenbarung Gottes im Fleisch entgegenhielt. Auch das asketische Element in der Mystik, das Entsagen aller Kreatur, war seinem Realismus ebenso fremd, wie ihm die Ängstlichkeit des Pietismus fern lag. Und endlich empörte sich seine Freude am Individuum und das physignomische Interesse am menschlichen Leibe gegen das Aufgehen des Menschen im All-Eins. Diese neuplatonische Form der Mystik verwarf er, trotz alles Verständnisses für den geistigen Selbstgenuß, der in ihr lag.

Aber der Neuplatonismus ist nicht die einzige Form der Mystik; es gibt eine Mystik, die Lavater schätzte und suchte. Der Aufklärung gegenüber fühlte er sich so gut wie Jung-Stilling schon durch seinen Glauben an die Einwohnung Gottes im Menschen als Mystiker. Das Gebet des Tagebuchs um Wiedergeburt, „um eine neue Erweckung zur wahren, innigsten Vereinigung mit dir," galt jedem rechten Aufklärer als Mystik. Er selbst faßte sein Glaubensbekenntnis in die Paulinische Formel: nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir, und er konnte ganz wie ein Mystiker sagen: „ist mein Ich als Ich eine völlige Null, ein sich verlierendes Nichts in der Glaubensintuition dieses Allangebeteten, so lebe ich sein Leben." Er konnte bekennen: „Kein Schmerz und keine Freude wie die Geburt

des Allmächtigen in uns". Den Grundgedanken seiner Philosophie: ohne Du kein Ich, deutet er in religiöser Anwendung: es gibt keinen Gott außer uns, wenn es keinen in uns gibt. Wie der Gott in uns, so der Gott außer uns, und wie der Gott außer uns, so der in uns. Nur darum vermögen wir ihn außer uns zu erkennen, weil wir ihn in uns tragen. Das Gleiche wird nur vom Gleichen erkannt. „Ohne den Geist, ohne ein Göttliches in uns, kann niemand das Göttliche im Menschen Jesus intuitiv auffassen." Diese Mystik lag tief in Lavaters Natur, in seiner Empfindung und in seinem Selbstgenuß begründet. Aber zur Entwicklung kam sie nicht ohne literarische Vermittlung. Er nahm sich St. Martins gegen Goethe an. Er sah in Jakob Böhme eines der erhabensten Genies, einen der größten Sterblichen. Seine Schriften galten ihm als eine unerschöpfliche Fundgrube von Deutschheit und Poesie, und wenn für ihn die Natur Gottes Wort spricht, so fand er diese Natursprache besonders bei Jakob Böhme. Auch bei Sebastian Frank fand er „Kerngedanken, tief aus dem reinen Wahrheitsquell geschöpft," dessen Paradoxa rühmt er „als Buch eines mächtig geistreichen kräftig derben Verfassers". Man sieht bei Lavater deutlich, daß die Erweckungsbewegung aus den Quellen der protestantischen Mystik gespeist war.

Der eigentümlichste und kühnste Ausdruck dieser Mystik ist Lavaters Glaubensbekenntnis, und doch sind auch die am höchsten gespannten Ausdrücke dieser Schrift nichts weiter als Äußerungen seiner Philosophie des Gebets. Er spricht selbst von einer magischen Kraft der Ahnung und einer Schöpferkraft des Glaubens. Aber es ist eben die Kraft des Glaubens, von der er spricht, und der Mensch bleibt für ihn immer der Durchgangspunkt und das Organ der göttlichen Kraft. „Gedrungen durch Not von außen und durch Liebe von innen," hat er teil an der göttlichen Schöpfermacht. Wenn Lavater so weit geht zu sagen: Wir sind die Schöpfer unsers Schöpfers, so ist dieser absichtlich gesteigerte Ausdruck doch nur eine paradoxe Form des Bekenntnisses: Wie unser Herz, so unser Gott, welches in der Form „wie jemand ist, so ist sein Gott," von Goethe glossiert worden ist. So nahe diese Ausdrücke an den späteren magischen Idealismus von Novalis streifen, so darf man doch nicht vergessen, daß Lavater nicht von der Schöpferkraft des menschlichen Geistes, sondern von der Allmacht des Glaubens spricht und ausgeht von dem Bibelwort: alle Dinge sind dem, der glaubt, möglich. In dieser Schöpfermacht aber bleibt der Mensch ein Durchgangspunkt und Empfänger der göttlichen

Macht, und das Wort: wie unser Herz, so unser Gott ist doch nur die Kehrseite des immer wiederkehrenden Refrains: Ohne Du kein Ich, wie Dein Du, so wird ewig Dein Ich sein. Ist der Mensch nur ein Ebenbild Gottes, so ist Gott ein Ebenbild des Menschen. Es ist sein Schöpfer, den der Mensch schafft. Dieser Sinn der kühnen Paradoxien kann nicht zweifelhaft sein. Die Schöpferkraft des Geistes ist Schöpferkraft des Glaubens, und diese ganze Magie ist eine sehr ernsthaft gemeinte Philosophie des Gebets und nicht nur eine Psychologie, sondern eine Metaphysik des Glaubens. Aber der Glaube ist bei Lavater nur darum eine schöpferische Macht, weil er ein empfangendes Organ ist. Er kennt eine Magie, aber eine Magie des Glaubens, es ist Idealismus, aber Idealismus des Gebets; in Wirklichkeit ein höchst realistischer Glaube an Gott und darum an den Glauben. Er entspricht durchaus der ersten theologischen Schrift Lavaters über die Kraft des Glaubens und des Gebets. Wie übertrieben auch der Ausdruck war, wie anstößig selbst für Männer mit einem so mächtigen Vorsehungsglauben wie Jung-Stilling, so ist doch dieser Wunderglaube eine Stichflamme gewesen, an der die Erweckungsbewegung sich entzündet hat.

Dieser Glaube war ein Grundzug im Christentum Lavaters, der andere Pol seiner Natur, der die schwellenden Gefühle in Schranken hielt. Lavater war von jungfräulicher Reinheit, von weiblicher Empfänglichkeit und Überschwenglichkeit. Das Geniebewußtsein des Sturmes und Dranges hatte bei ihm nicht die Form männlichen Selbstbewußtseins, sondern eher einer gewissen weiblichen Eitelkeit. Auch Jung-Stilling war nicht frei davon, er hatte sich gewöhnt, von sich selbst in der dritten Person zu reden, sein eigner Lebensgang war ihm interessant geworden. Auch Lavater war sich selbst interessant. Er betrachtete sein geistiges Angesicht im Spiegel seines Tagebuchs. Nichts war ihm wichtiger als der Mensch, und unter den Menschen war ihm niemand interessanter als er sich selbst. „Nachdenken über mich selbst ist das Leben des Lebens." „Wer über sich selbst sein Dasein, sein Gewordensein, seine Menschheit das Wunderwesen, das sich ihm in ihm selbst darstellt nicht erstaunt, nicht entzückt, nicht zur Anbetung seines unsichtbaren Schöpfers und Vaters hingerissen und gleichsam außer sich selbst gesetzt wird, — der scheint noch nicht zum Lichte gekommen zu sein." Das gab auch seiner Unsterblichkeitshoffnung ihren eigentümlichen Charakter. Die Reformatoren, die Orthodoxen und die Pietisten warteten nur darauf, die Herrlichkeit Gottes und Christi

zu sehen. Lavater als ein echter Sohn der Genieperiode, als ein Zeitgenosse der Idealisten, der für Fichtes Ich Verständnis fand, konnte sagen: „Wie wird es mir einst sein, wenn die Decke, die uns selbst vor uns bedeckt, hinweggenommen werden wird? Wie werden wir über die Wunderwelt, die wir selbst sind, in eine Entzückung, die keine Worte finden kann, hingerissen werden!"

Sein Tagebuch diente nicht nur seiner eignen Selbstbetrachtung, es sollte nach seiner ausdrücklichen Erklärung „eine Anleitung zum Beobachten seiner Selbst" geben. Dieser Beobachter seiner Selbst weiß sich selbst beständig beobachtet. Er schrieb allerdings zunächst aus dem Drang, die überkochenden Empfindungen auszusprechen und doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das Buch von Anfang an für den Druck bestimmt war. Der Herausgeber erscheint wie eine vorgeschobene Person. Die Veröffentlichung entsprach durchaus der Absicht Lavaters. Er hat durch sein Tagebuch ebenso die pietistische Selbstbetrachtung in die allgemeine Literatur eingeführt, wie Jung-Stilling durch seine Lebensbeschreibung die pietistische Selbstbiographie. Die Übung in der Reflexion und die pietistische Betrachtung der Sünde und Gnade, zu der die Stillen im Lande sich erzogen hatten, wurde durch diese beiden Schriften in die Literatur eingeführt. Damit bekam die Art der Selbstbiographie, die mit Augustins Konfessionen ihren Anfang genommen hat, und die sich in den Selbstbekenntnissen der mittelalterlichen Mystik fortsetzte, einen Einfluß auf die deutsche Literatur. Wenn Tagebücher, Selbstbiographien und Entwicklungsromane zu den eigentümlichen und wertvollsten Schätzen der deutschen Literatur gehören, so darf man nicht vergessen, daß Lavaters Tagebuch und Jung-Stillings Lebensbeschreibung dieses Schrifttum aus dem Pietismus in die klassische Literatur hinübergeleitet haben. Die Selbstbiographien der Reformationszeit, etwa die von Thomas und Felix Platter sind entsprechend der Eigenart der reformatorischen Frömmigkeit doch mehr Erzählungen der äußeren Erlebnisse als der inneren Entwicklung. Zu dieser Form der Lebensbeschreibung leitete erst die pietistische Bekehrungsgeschichte über. Aber schon Lavaters Tagebuch zeigt eine deutliche Veränderung der Stimmung gegenüber dem alten Pietismus. Bei aller skrupulösen Selbstbeurteilung zeigt sein Tagebuch nicht nur bußfertige Zerknirschung und gläubige Dankbarkeit für Gottes Gnade, sondern neben einzelnen Äußerungen der Selbstzufriedenheit, die den Leser nicht vergessen lassen, daß er sich in der Zeit der Aufklärung befindet,

vor allen Dingen eine staunende Freude über die Herrlichkeit des Ebenbildes Gottes. Lavater vergißt auch bei seiner Selbstbetrachtung seinen Grundsatz nicht: am Menschen zunächst die Vollkommenheit des Ebenbildes Gottes und erst dann die menschliche Unvollkommenheit zu sehen. Es wäre ungerecht, darin nur persönliche Eitelkeit zu finden; in der feinen und doch schmalen Linie, durch welche sich diese Beleuchtung des menschlichen Herzens von den Schatten der pietistischen Selbstbetrachtung abhebt, zeigt sich, daß die Erweckungsbewegung nicht eine einfache Fortsetzung des älteren Pietismus ist, aber auch nicht eine Frucht der reformatorischen Predigt, sondern ein neuer Schößling, der aus derselben Wurzel entsprossen ist, wie der deutsche Idealismus, innerlich durchaus verwandt mit der protestantischen Mystik, welche durch die Orthodoxie beiseite gedrängt worden war. Die Erweckungsbewegung ist durchaus eine Zwillingsschwester des deutschen Idealismus.

Ein Beweis für diesen Zusammenhang ist auch derjenige unter den Führern der Erweckungsbewegung, der in West- und Süddeutschland einen Einfluß gehabt hat, der an Umfang dem Einfluß Schleiermachers in Norddeutschland gleichkam — nämlich Jung-Stilling.

Jung-Stilling.

Jung-Stilling war ein Sohn des Hessenlandes, und die Art des Volkes, dem er angehörte, hat den Charakter seiner Frömmigkeit bestimmt. Die Bauern, Kohlenbrenner und Jäger, unter denen er aufwuchs, hatten das zweite Gesicht. Sie sahen Geister, ahnten die Zukunft und schauten in die Ferne. Diese Anlage war auch der Naturgrund von Stillings Geistesart. Er war kein Zögling der Schule, sondern aufgewachsen in der Natur. Er lebte und empfand mit ihr in einem unbewußten Zusammenhang, der ihm in starken Empfindungen zum Bewußtsein kam. Er sympathisierte, wie er sich selbst ausdrückt, von jeher mit der Natur. Seine Empfindung, sein Denken und sein Christentum war durchaus natürlich. Ein realistischer, bäuerlicher Zug ist ihm bis in die Höhe der Bildung eigen geblieben. „O welch ein wunderbarer Gott," sagte sein Vater beim Anblick des Sternenhimmels, und seine Mutter antwortete: „Ich kann wohl an einer Blume sehn, daß Gott wunderbar ist". Die Erkenntnis Gottes aus der Natur blieb die Grundlage von Stillings Christentum. „Die ganze körperliche oder Sinnenwelt, das ganze Universum ist aus-

gesprochenes Wort Gottes, Buchstabe und Hieroglyphe der Geisterwelt" sagte er ganz wie Hamann. Seine ganze Sippe und der Kreis, in dem er aufwuchs, war erfüllt von dem Drang, die Natur zu verstehen. Diese Naturkinder brüteten über der Quadratur des Zirkels und über den Geheimnissen der Alchemie. Sie suchten den Stein der Weisen nicht aus Geldgier sondern in „unersättlichem Hunger nach Erkenntnis der ersten Urkräfte der Natur" so gut wie Faust. Erfahrung, mathematische Überführung und Bibel galten dem jungen Stilling als die Quellen der Wahrheit. Die Naturphilosophie bekam den mystischen Zug, der dem Volk im Blute lag. Er war bei Stilling besonders stark ausgebildet. Empfindungen, die ganz plötzlich beim Anblick einer Landschaft, beim Klang eines Wortes oder auch ganz unvermittelt, ihm selbst geheimnisvoll, in ihm aufstiegen, hatten eine große Macht über ihn, bestimmten seine wichtigsten Entschlüsse und lenkten den Lauf seines inneren und äußeren Lebens. Sie waren ihm göttliche Winke und Fingerzeige, denen er folgsam gehorchte. Sie wirkten wie Offenbarungen, die aus seinem Innern hervorbrachen. Entschlüsse, die ihm selbst noch nicht zum Bewußtsein gekommen sind, alle entscheidenden Wendungen seines Lebens kündigen sich durch solche rätselhaft auftauchenden Stimmungen an. „Er fühlte plötzlich eine gänzliche Veränderung seines Zustandes, er besann sich und wurde gewahr, daß er willens war wegzugehen. Dazu hatte er sich entschlossen ohne es zu wissen." In dieser Beziehung war er mit Anton Reiser, dem Psychologen unter den Selbstbiographen jener Zeit, nahe verwandt.

Diese unwiderstehlichen Empfindungen sind weich und rührselig. Das derbe Volk, unter dem Stilling lebte, weinte viel und Stilling kannte und genoß „die Wonne der Wehmut", so gut wie Anton Reiser. Aber die süßen Empfindungen verdüsterten sich leicht und schnell zu tiefer Melancholie, schweren Anfechtungen, plötzlich aufquellenden, unheimlichen Angstgefühlen, einer Höllenangst, die ihn periodenweise während seines ganzen Lebens wochen-, ja jahrelang bis an die Grenzen des Wahnsinns begleitete, ebenso unerklärlich auftrat und verschwand wie alle seine Empfindungen. Die Schwermut war zeitweise kaum auszuhalten. „Ich glaube, daß es Einwirkungen eines unsichtbaren bösen Wesens, eines Satansengels sind, die Gott aus weisen Ursachen dann und wann zuläßt." „Wenn die Qual der Verdammten in der Hölle auch nicht größer ist als die meinige, so ist sie groß genug." Es waren dieselben An-

fechtungen, die Luther durch sein ganzes Leben hindurch begleitet haben. Stilling ging es nicht anders: „Dieser Seelenzustand, erzählt er, dauert noch immer fort, außer, daß nun eine innige Ruhe und ein tiefer Seelenfriede damit verbunden ist".

Seinen Schriftstellernamen hatte sich Stilling gewählt nach den „Stillen im Lande", unter denen er aufgewachsen war. Sie nannten sich selbst die Erweckten und hielten sich nach Stillings Zeugnis „von allem Enthusiastischem fern, wollten nur Liebe gegen Gott und Menschen ausüben und in Leben und Wandel Christus nachfolgen". In den Pausen der Arbeit oder am Sonntag nachmittag beim Tabakrauchen und Biertrinken führten sie geistliche Gespräche, disputierten eifrig über ihr Hauptproblem den Heiligen Geist. Sie waren kirchlich und ehrten das Amt, aber dem herrischen Pfarrer gegenüber bewahrten sie ihre Selbständigkeit. Zeit seines Lebens behielt Stilling dem Pfarrstande gegenüber einen kritischen Zug.

Die Zucht war streng. War der Junge begabt, so wurde er „wohl unter der Rute gehalten". Stillings Vater züchtigte den Sohn ohne einen besonderen Anlaß fast täglich mit der Rute nach der mystischen Lehre zur Abtötung des Fleisches, um den Eigenwillen zu brechen, um ihn willenlos zu halten.

Die Erweckten lasen die Bibel und verehrten die Reformatoren beider Konfessionen. Aber ihre natürliche Neigung zur Mystik nährten sie durch ihre Lektüre. Unter ihnen wurde mehr von der Nachfolge Christi als von der Rechtfertigung gesprochen. Kohlenbrenner und Jäger, Männer und Knaben lasen Reitzens Historie der Wiedergeborenen und besonders Gottfried Arnold's Historische Schriften. Anhänger Fénelons kamen unter ihnen zu Worte. Jakob Böhme und Parazelsus wurden eifrig gelesen, und wenn sie in den Pausen der Arbeit auf den Waldwiesen saßen und sannen, so ging ihnen bei dem rätselhaften Klang der Worte und den geheimnisvollen mystischen Figuren eine neue Welt auf.

Gegen die Aufklärung war Stilling durch die Atmosphäre, in der er aufgewachsen war, von vornherein gefeit. Der Rationalismus, der im Pfarrstande anfing zu herrschen, ergriff ihn nicht. Und über die Predigt der Moral, die auch er zu hören bekam, machte ihm schon früh ein Urteil tiefen Eindruck. „Die Prediger moralisieren gut" aber „wer nicht dahin kommt, daß das Herz mit einer starken Leidenschaft Gott liebt, dem hilft alles Moralisieren ganz und gar nichts."

Trotzdem Stilling in dieser Erziehung aufgewachsen war, erzählt auch er ausdrücklich von einem Moment der Bekehrung, den er erlebt hatte. Er kam so plötzlich und unvermittelt durch einen rein äußeren Anlaß hervorgerufen, wie alle seine Empfindungen. Beim Anblick einer lichten Wolke über seinem Haupte durchdrang eine unbekannte Kraft seine Seele. Ein inniges Wohlgefühl durchzitterte ihn, und er fühlte eine unüberwindliche Neigung, für die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen zu leben und zu sterben. Er war willig sein Leben hinzugeben und „fühlte einen unwiderstehlichen Trieb, über seine Gedanken, Worte und Werke zu wachen". „Auf der Stelle" machte er einen festen und unwiderruflichen Bund mit Gott, sich lediglich seiner Führung zu überlassen und keine eigenen Wünsche mehr zu hegen. Dies Erlebnis sah er als seine Bekehrung an. „Ich weiß wohl, was es ist, das den Menschen umkehrt und so ganz verändert." Stilling spricht bei seiner Bekehrung nicht von Sündenbewußtsein und Schuldgefühl, obgleich er das Ringen nach der Gnade wohl gekannt hat. Nicht Versöhnung und Gnade ist es, was er jetzt ergreift, ihn bewegte die Frage: Wozu bin ich geschaffen? Was ist mein Beruf? Er hatte von seinem Großvater das Wort gehört: Wozu Gott einen Menschen geschaffen hat, dazu gebraucht er ihn auch. Ein dunkler und mächtiger Trieb nach Erkenntnis regte sich in ihm, ein Drang nach oben, ein Verlangen nach Studium und eine Lust an Büchern. Aber er sah kein klares und bestimmtes Ziel vor sich. Sein Streben war nicht frei von Ehrgeiz und Eitelkeit, und seine Bekehrung bestand deswegen darin, sich ganz der Führung Gottes zu überlassen, selbst „wenn es Gott gefallen würde, daß er lebenslang ein Handwerksmann bleiben sollte". In dem Versuch, seinen Lebensgang selbst zu lenken, den er immer wieder macht, sieht er eine Versuchung, die er auch immer wieder überwinden muß. Er läßt sich durch göttliche Winke und Fingerzeige leiten. Die fand er in den Fügungen der Umstände in Anfragen oder in Gelegenheiten, die sich ihm boten, in Empfindungen, die in ihm aufstiegen. Entsprachen sie dem Grundtrieb, der sich in ihm regte, so sah er darin Gottes Vorsehung und fühlte sich berechtigt und verpflichtet zu folgen. So bekam sein Leben äußerlich angesehen etwas Planloses. Er ließ sich treiben von einer Stellung zur andern, von einem Beruf zum andern immer in der Meinung, jetzt seine eigentliche Aufgabe gefunden zu haben und immer wieder überführt, daß er das Ziel noch nicht erreicht habe. Sein Leben erschien ihm als eine göttliche Er-

ziehung für einen ihm selbst nicht bekannten Beruf. Diesem Ziel ordnet sich alles unter. Alle Menschen, die ihm begegnen, sind Werkzeuge in Gottes Hand zur Erziehung für seinen Beruf. So findet er seine Frauen, sie helfen ihm, und wenn sie ihm sterben, erkennt er nachträglich, daß es für den Gang seines Lebens zur rechten Zeit geschah. Er fühlt sich als ein auserwähltes Werkzeug Gottes, als Ton in der Hand des Töpfers. Freilich glaubt er, daß jeder Mensch so geführt wird, der dieser Führung traut und folgt, aber er selbst wird besonders geführt zu einem besonderen Ziele. Er ist nicht eitel in dem Sinne, daß er sich besonders begabt findet, aber er findet seinen Lebensgang interessant, denn er ist erwählt und besonders geführt. Es ist nicht nur eine schriftstellerische Form, wenn er von sich selbst in der dritten Person spricht: er ist sich selbst beständig Objekt. Erlebt er etwas Wunderbares, so sagt er: Es geht wieder auf Stillings Weise. „Stillings Führung war immer planmäßig oder vielmehr der Plan, nach dem er geführt wurde, war immer so offenbar, daß ihn jeder Scharfsichtige bemerkte." So sagt nicht nur er selbst, sondern einer seiner Freunde: „Die Vorsehung muß etwas Sonderbares mit Ihnen vorhaben, denn alle Ihre großen und kleinen Schicksale zielen auf einen großen Zweck, der noch in der dunkeln Zukunft verborgen liegt." Er schreibt deswegen in seiner Selbstbiographie in den ersten Teilen naiver, in den späteren immer bewußter „die Geschichte der Vorsehung in seiner Führung".

Sein Lebensgang ist für ihn der Beweis der Vorsehung Gottes, und seine Lebensbeschreibung soll es für andere sein. Diese Erfahrungen halfen ihm über die Zweifel, denen er begegnete und die er theoretisch nicht zu widerlegen wußte. Die wunderbaren Gebetserhörungen, die er erlebte, bewiesen ihm das Recht seines Glaubens. Dieser Schluß war „für ihn selbst vollkommen hinreichend, um vor allem Zweifel zu schützen." Er war überzeugt, daß ihm mit seinem Beruf auch sein Lebensunterhalt werde gegeben werden. Er lebte buchstäblich nach dem Wort: Solches alles wird euch zufallen. Auf Gelderwerb ging er gar nicht aus. „Ich hab einen reichen Vater im Himmel, der wird mich versorgen." Einem Versprechen gemäß hielt er es für seine Pflicht, seine ärztliche Praxis unentgeltlich auszuüben. In der vollkommenen Sorglosigkeit, die nach seinem eigenen Urteil gelegentlich an Leichtsinn streifte, bestand sein Glaube. Er wartete die göttliche Versorgung ab. Er selbst faßt seine Erfahrung in die Worte zusammen: „Es fehlte nie am Nötigen. Nie hatte

Stilling Vorrat, aber wenn's dasein mußte, so war es da". Immer kommt die nötige Geldsumme im letzten Augenblick, aber noch zur rechten Zeit. Er gerät wohl in drückende Schulden und peinliche Verlegenheiten, aber immer wieder findet sich Rat und Hilfe. Er sah darin einen Beweis „gegen den fatalistischen Vorsehungsglauben der Aufklärung, die Sophistereien der Philosophen, wenn sie sagen, Gott kümmere sich nicht um das Einzelne, sondern bloß ums Ganze. Er habe den Plan der Welt festgesetzt, mit Beten ließe sich also nichts ändern". In der Tat: es war das vollendete Gegenstück zur Aufklärung. Ein zuerst kindlicher und dann bewußter, kühner und sicherer Vorsehungsglaube, der der Erhörung des Gebetes gewiß ist. Man darf ihm nicht vorwerfen, daß sein Glaube eine dreiste Zuversichtlichkeit gewesen sei, der die Ergebung gefehlt habe. Er erzählt, daß er ein halbes Jahr um das Leben seiner Selma gefleht habe, aber er wurde nicht erhört, und er schließt daraus: „Kann er uns das, worum wir bitten, nicht gewähren, so gibt er uns etwas Besseres dafür. Wir können gewiß versichert sein, daß der Herr jedes gläubige Gebet erhört. Wir erlangen immer etwas dadurch, das wir ohne unser Gebet nicht erlangt hätten." In dieser Beziehung ist seine Selbstbiographie epochemachend gewesen und hat den Fatalismus der Aufklärung überwunden.

Dieses völlige Vertrauen auf eine ganz persönliche Fürsorge Gottes, durch die er sich von jeder Sorge befreit fühlte, machte ihn in der Zeit der Aufklärung zu einer hervorragenden Gestalt. In allen Geldangelegenheiten lebte er ohne Etat und Plan in einem kühnen und kindlichen Glauben im vollsten Gegensatz zu dem vernünftigen Glauben und der nüchternen Berechnung, mit der die Aufklärer ihr Leben führten. Sein Vorsehungsglaube ist ein Gegenstück zu Lavaters Überzeugungsmacht von der Wirkungskraft des Glaubens. In dieser regellosen Form durchbrach er den Vorsehungsglauben der Aufklärung. Aber er war damit zugleich einer der Anfänger des Glaubens der Erweckungszeit. Denn die Erhebung über den Alltag, die in seinem Glauben lag, hat sich, wenn auch in ruhigerer Form, in der Erweckungsbewegung erhalten. Er blieb durch seine Lebensbeschreibung ein Zeuge dieses Glaubens und seines Rechtes.

Stilling dehnte seinen Vorsehungsglauben ausdrücklich auch auf seine Schriftstellerei aus. Er verwahrte sich allerdings dagegen, daß er Inspiration für sich in Anspruch nehme, aber unter einer besonderen göttlichen Vorsehung fühlte er sich doch, wenn er schrieb, „es

war eine erhöhte Empfindung der Nähe des Herrn" und eine besondere Erleuchtung, unter der er arbeitete. „Dies Licht strahlte in seine Seelenkräfte und erleuchtete die Imagination und die Vernunft."

Er beschreibt die Verfassung, in der er sich beim Schriftstellern befand, als einen Zustand zwischen Schlafen und Wachen, gesteigert durch überirdisch schöne paradiesische Visionen, verbunden mit einem Gefühl, „gegen welches alle sinnlichen Vergnügen wie nichts zu achten sind. Es war eine selige Zeit." Seinen Vorsehungsglauben stellt er am Schluß seiner Lebensbeschreibung als deren Ergebnis dar. Sein Lebensgang ist ihm ein Beweis für die göttliche Führung. Denn er ist nicht durch seinen eigenen Willen und durch bewußte Berechnung geleitet. Erst am Ende seines Lebens erkennt er seinen eigentlichen Beruf, zu dem er ohne sein Zutun „nach einem vorbedachten Plan geleitet, gebildet und erzogen ist". „Ich mußte mich der Vorsehung auf Gnade und Ungnade ergeben, und das tat ich auch auf immer und ewig von Herzen." „Ich habe nichts zum Plan meiner Führung beigetragen." Dieser Vorsehungsglaube richtet sich gegen den Determinismus. „Diese letzte fürchterliche Idee: nämlich der Mensch schiene nur frei zu handeln, im Grunde aber wirke er doch maschinenmäßig, ist das, was man Determinismus nennt." Danach entstehen „die Schicksale des Menschen alle der Reihe nach durch ein blindes Ohngefähr". Menschliche Freiheit ist nur ein täuschender Schein. Diesem Determinismus setzt Stilling seinen Glauben entgegen, daß das menschliche Leben verläuft „nach einem von Gott mit Weisheit entworfenen Plan, zu dessen Ausführung die Menschen als wirklich freie Wesen mitwirken". Stilling ist dieses Vorsehungsglaubens darum so besonders froh, weil er selbst lange Zeit und zwar noch nach dem Moment, den er selbst immer als seine Bekehrung angesehen hat, unter dem Bann des Determinismus gestanden hat. Er war seit seiner Studentenzeit ein Anhänger der Leibniz-Wolffischen Philosophie und damit Determinist. „Über zwanzig Jahre lang hatte er mit Gebet und Flehen gegen diesen Riesen gekämpft, ohne ihn bezwingen zu können. Er hatte zwar immer Freiheit des Willens und der menschlichen Handlungen in seinen Schriften behauptet und gegen alle Einwürfe seiner Vernunft auch geglaubt; er hatte auch immer gebetet, obgleich jener Riese ihm immer ins Ohr lispelte: Dein Beten hilft nicht, denn was Gott in seinem Ratschluß beschlossen hat, das geschieht, du magst beten oder nicht. Dem allen ungeachtet glaubte und betete Stilling immerfort, aber ohne Licht und Trost, selbst seine

Gebetserhörungen tröſteten ihn nicht: denn der Rieſe ſagte, es ſei bloßer Zufall. — Ach Gott! — Dieſe Anfechtung war ſchrecklich! — Die ganze Wonne der Religion, ihre Verheißungen dieſes und des zukünftigen Lebens — dieſer einzige Troſt im Leben, Leiden und Sterben wird zum täuſchenden Dunſtbild, ſobald man dem Determinismus Gehör gibt."

Von dieſem Bann befreite ihn Kant. Ganz wie Fichte fühlte er ſich zu Kant hingezogen durch deſſen Lehre von der Freiheit. Sie ſchien ihm nun die einzig mögliche Philoſophie. Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit verband ſich mit Stillings Myſtik. Beſonders aber überzeugte ihn die Kritik der Vernunft. „Dies Buch iſt ein Kommentar über die Worte Pauli: Der natürliche Menſch vernimmt nichts von den Dingen, die des Geiſtes Gottes ſind." Kein denkender Kopf kann etwas dagegen einwenden. Kant und Fichte waren ihm die größten Philoſophen der Zeit. „Dieſe Stufe hatte die Philoſophie, ſolange die Welt ſteht, noch nie und nirgends erſtiegen. Und es ſchien ihm bedeutſam, daß ſie mit der Zeit des Antichriſtentums zuſammentraf. Auf einen Brief hin ſchrieb ihm Kant die ihm ewig unvergeßlichen Worte: „Auch darinnen tun Sie wohl, daß Sie Ihre einzige Beruhigung im Evangelio ſuchen, denn es iſt eine unverſiegbare Quelle aller Wahrheiten, die, wenn die Vernunft ihr ganzes Feld ausgemeſſen hat, nirgends anders zu finden ſind."

Bei aller dankbaren Verehrung für Kant, erkannte freilich Stilling, nachdem er die Kritik der praktiſchen Vernunft und die Religionsphiloſophie geleſen hatte, „daß Kant die Quelle überſinnlicher Wahrheiten nicht im Evangelium, ſondern im Moralprinzip ſuchte". Er antwortete ebenſo wie Hamann und Jacobi „das reine Moralprinzip iſt eine bloße Form, eine leere Fähigkeit, das Gute und Böſe zu erkennen". Wie kann es dann „eine Quelle überſinnlicher Wahrheiten ſein". Er erkannte richtig, daß in dieſer Beziehung Kant die Aufklärung nicht überwunden, ſondern vollendet habe, und fand, daß die Kantiſch-Fichtiſche Philoſophie dem Jammer die Krone aufgeſetzt habe, „indem ſie in jeder Menſchenſeele ein lebendiges, ſprechendes Wort Gottes, das Moralprinzip" geſucht habe. Wie alle Vertreter der Erweckungsbewegung ſah er Kants Fehler darin, daß er die Vernunft zu einer geſetzgebenden, ſchöpferiſchen Macht, zu einer „Quelle überſinnlicher Wahrheiten" gemacht habe. Was in Wirklichkeit aus der Geſchichte des Chriſtentums ſtammte, das poſtulierte

Kant aus der Vernunft. Trotzdem blieb Stilling ihm dankbar zugetan. Er stellte sich ähnlich zu ihm wie zu Goethe, weil beide ihm einmal einen Dienst geleistet hatten, so vergaß er ihnen das sein Leben lang nicht. Es wurde geschichtlich bedeutsam und wirksam, daß dieser Führer der Erweckungsbewegung mit den beiden Flügelmännern des deutschen Geisteslebens in Fühlung blieb. Obgleich sich der Idealismus und die Erweckungsbewegung ihres Unterschiedes klar bewußt wurden, so fühlten sie sich doch auch wieder durch den gemeinsamen Gegensatz gegen die Aufklärung miteinander verbunden. Stilling war beweglich genug, mit den Führern des deutschen Geisteslebens in Verbindung zu bleiben. Auch Herder behielt er in dankbarer Erinnerung. Wie verständnisvoll wußte er ihn mit wenigen Strichen zu zeichnen: „Herder hat nur einen Gedanken, und dieser ist eine ganze Welt". Was er ihm zu verdanken hat, faßt er in die inhaltreichen Worte: „Wenn jemals ein Geist einen Stoß bekommen hat zu einer ewigen Bewegung, so bekam ihn Stilling von Herdern, und das darum, weil er mit diesem herrlichen Genie in Ansehung des Naturells mehr harmonierte als mit Goethe". Den Ausdruck vom Stoß zu einer ewigen Bewegung hat Klaus Harms von Stilling übernommen. Ein unvergleichliches Bild des Verkehrs zwischen den Führern der Erweckungsbewegung und Goethe hat Stilling in der Szene gezeichnet, in der er sein Zusammentreffen mit Lavater, Hasencamp, Tollenbusch und Goethe in Elberfeld schilderte. Goethe machte ihn mit der Poesie des Sturmes und Dranges bekannt, und was er ihm verdankte, spricht er unübertrefflich mit den Worten aus: „So geriet Stilling aus der Natur ohne Umwege wieder in die Natur". Ebenso schnell verband er sich mit den Brüdern Jacobi. „Beide verstanden ihn, und er verstand sie, die Herzen flossen ineinander über."

Stillings Freundschaft mit Goethe wurde ihm von den Elberfelder Pietisten verdacht. „Man schauderte für ihn als einen Freigeist und schmähte Stillingen, daß er Umgang mit ihm hätte." Stilling dagegen hielt an Goethe trotz des Bewußtseins des inneren religiösen Abstandes fest, und bedauerte, daß Goethe persönlich so wenig gekannt und verstanden würde. Diese Fähigkeit, nach allen Seiten hin Fühlung zu behalten, trennte ihn von den Pietisten. In den Szenen aus dem Geisterreiche hatte er in der ersten Auflage die Pietisten an den Pranger gestellt. Er wehrte sich in der Vorrede zu diesem Buche ausdrücklich gegen die Einordnung in den Pietismus.

Die große Welt versteht unter einem Pietisten einen Frömmler, der sich äußerlich durch fromme Gebärden, Reden und Heiligenschein auszeichnet. Darum findet Jung-Stilling es „äußerst unschicklich, wenn wahre Christen Pietisten heißen wollen," und erklärt, „ich will weder Calvinist noch Herrnhuter noch Pietist heißen. Das alles stinkt nach dem Sektengeiste." Er war mit ihnen in Elberfeld, wo die Ronsdorfer Händel noch in aller Erinnerung lebten, zusammengestoßen und zwar zunächst wegen seiner Freundschaft mit Jacobi dann aber überhaupt wegen seines Interesses für die schöne Literatur. Er selbst stieß sich an dem Richtgeist, der unter ihnen herrschte. „Es ist zu beklagen, daß diese sonst wahrhaft gute Menschenklasse die große Lehre Jesu, den sie sonst so hoch verehren: Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet, so wenig beobachten; alle ihre Vorzüge werden dadurch vernichtet, und ihr Urteil an jenem Tage wird, so wie das Urteil der Pharisäer, sehr schwer sein, ich nehme hier feierlich die Edlen und Rechtschaffenen, dies Salz der Erde, unter ihnen aus, sie verdienen Ehrfurcht, Liebe und Schonung, und mein Ende sei wie ihr Ende." Mit den Elberfelder Pietisten überwarf er sich und hielt sich von ihnen zurück. Auch innerlich trat er zu ihnen in Gegensatz.

Aber als später sein Kampf gegen den Rationalismus im Pfarrstande immer mehr in den Vordergrund seiner Schriftstellerei trat, kam ihm seine Gemeinschaft mit dem Pietismus immer mehr zum Bewußtsein, und er näherte sich ihm wieder. Er bedauerte, daß er der Szene im Geisterreich den Titel „die Pietisten" gegeben hatte, änderte ihn in die Überschrift „die christlichen Pharisäer" und versprach das Wort Pietist nie wieder in üblem Sinn zu gebrauchen. Doch hielt er auch jetzt noch den Pietisten den Kultus vor, den sie mit ihren Sektenhäuptlingen trieben, die Sprache Kanaans, die sie redeten, die Anmaßung, in ihren Erbauungsversammlungen ein wesentliches Stück des Christentums zu sehen, und die Splitterrichterei, von der sie nicht lassen konnten. Aber er erinnerte sich daran, daß doch auch er aus dem Kreis der Erweckten stammte. „Ich weiß gar wohl, daß die Pietisten das Volk des Herrn, das Salz der Erde und das geistliche Israel sind. Ich bin ja im Pietismus erzogen und gehöre zu Euch bis auf den heutigen Tag." Aber auch jetzt noch hielt er ihnen vor, daß sie die Weltmenschen ungerecht beurteilten, und erklärte ihren Mangel an Freiheit daraus, daß sie ihr Gewissen nicht nur nach dem Worte Gottes, sondern nach mystischen Schriften und Erbauungsstunden bildeten. Besonders bedenklich erschien Stilling

die religiöse Kindererziehung der Pietisten, die Überfütterung mit Hausandachten, erbaulichen Gesprächen und der gesetzliche Zwang zum Gebet. Er erklärte sich daraus sowohl die Veräußerlichung des Pietismus wie den Widerwillen der Jugend gegen ihn, den ganzen Rückgang des Pietismus in seiner Zeit. Er selbst hielt zeitlebens die Erinnerung an seine Bekehrung fest. Dabei aber betonte er, daß nur solche Menschen einen harten Bußkampf ausstehen müßten, die eine starke Erschütterung zum Aufwachen nötig hätten. Er erkannte ausdrücklich an, daß es Christen gäbe, die sich keines Zeitpunkts der Bekehrung erinnern könnten, und nannte die Merkmale eines solchen Christenstandes: die gewisse Überzeugung und die tiefe Empfindung von der Herrschaft des Geistes Gottes im Menschen. Er selbst hatte sich ja auch erst nach seiner Bekehrung nach und nach zum Glauben an die Versöhnung durchgerungen. Nicht ohne religiöse Krisen, die nach seinem eigenen Urteil sein Christentum in der Zeit seiner Trennung von den Pietisten gefährdeten. Ein Anhänger des hallischen Pietismus überzeugte ihn von der Versöhnungslehre und der zugerechneten Gerechtigkeit; „hier begann also seine Rückkehr". Er selbst fühlte sich durchaus als Anhänger des reformatorischen Christentums und war überzeugt in seinem Kampf gegen den Rationalismus Luther für sich zu haben „den großen heldenmütigen Mann, dem das Wort Gottes alles war und der den Glauben an dasselbe zur Hauptsache machte". Aber sein Christentum war doch durchaus ökumenisch wie das Erweckungschristentum überhaupt. „Es kommt ja wahrlich nicht darauf an, wie einer heißt, ob er katholisch, lutherisch, reformiert, Mennonit, Herrnhuter oder Pietist ist, sondern es kommt darauf an, ob er von Herzen nach dem planen, schlichten Begriff des Evangeliums an Christum glaubt." Er fand also auch keinen Gegensatz zwischen dem reformatorischen Evangelium und dem mystischen Christentum, zu dem er sich von Natur und durch seine Erziehung hingezogen fühlte. Er verehrte Frau Guyon und konnte die Schriften Tersteegens nicht genug empfehlen. Von der traditionellen Orthodoxie schied ihn ebenso wie vom Rationalismus der Glaube an eine gegenwärtige fortgehende Offenbarung Gottes und Christi, die er in der Erhörung des Gebets und in wunderbaren Erfahrungen der Vorsehung Gottes sah. Diese Erfahrungen galten ihm als der eigentliche Beweis des Glaubens. Daß er trotz seines Gegensatzes gegen die Aufklärung ihr Zeitgenosse war und blieb, zeigt unter anderm die Bedeutung, die das Vollkommenheitsideal für ihn hatte.

Jedes echte Christentum beginnt für ihn mit dem Entschluß „durchaus das zu werden, wozu wir geschaffen sind, nämlich vollkommen". Er konnte als Ziel des Christenlebens bezeichnen „die allgemeine Menschenbestimmung: Vervollkommnung der Existenz, um Glückseligkeit um sich her verbreiten zu können". Das waren die beiden Stichworte der Aufklärung. Zugleich aber zeigte er sich als ein Zeitgenosse des Sturmes und Dranges in der Macht, mit der das Gefühl ihn beherrschte. Glaube ist für ihn Erkenntnis des Herzens, die mit der Überzeugung der Vernunft übereinstimmen muß. „Die Erkenntnis des Herzens aber ist eine beruhigende Empfindung der gewissen Wahrheit einer Glaubenslehre, ein Gefühl, daß sie gewiß wahr sei, so daß also eben die innere Gewißheit entsteht, als wenn man in der äußeren Welt etwas durch die Sinnen empfindet." Damit beweist er seine Verwandtschaft mit Jacobi. Aber eigentümlich ist bei Stilling der christozentrische Charakter seines Glaubens. Sein Vorsehungsglaube bezieht sich durchaus auf Christus. Ihn hat er gebeten und er hat ihn erhört. Damit hat er seine Gottheit bewiesen. Sein Vorsehungsglaube ist also nach Grund, Inhalt und Ziel völlig verschieden von dem der Aufklärung. Nach der Katastrophe von 1812 sagten die Preußen, das hat Gott getan, aber die Russen, das hat Jesus Christus getan. „Woran fehlts nun, daß nicht ganz Deutschland mit den Russen rief, das hat Jesus Christus getan .... Daß man diese sichtbare göttliche Dazwischenkunft Gott oder seiner Vorsehung zuschreibt, das beweist noch nicht, daß man ein Christ ist, das kann jeder Deist, Türke und Jude auch sagen. Der wahre gläubige Christ spricht mit Ehrfurcht, das hat der Herr Jesus Christus getan." In dieser Auffassung der Weltherrschaft Christi steht Stilling Zinzendorf und der Brüdergemeine, die er so hoch schätzte, innerlich nahe.

Aber nach seiner eigenen Überzeugung war er kein Pietist, sondern ein Mystiker. Schon das Heimweh, geschrieben nach dem Vorbild von Bunyans Pilgerreise, ist eine mystische Schrift mit dem geheimnisvollen Logenapparat, den diese Zeit liebte und den selbst Goethe in Wilhelm Meister nicht meinte entbehren zu können. Die mystische Idee der Ehe einer gläubigen Seele mit der jungfräulichen, göttlichen Sophia wird dargestellt. Die Form ist die Allegorie und die Siebenzahl der mystischen Zustände spielt eine Rolle. Aber es wäre falsch in dieser Darstellungsform das wesentliche der Stillingschen Mystik zu sehen. Er hat sich über seine mystische Theologie deutlich

genug erklärt. Mit keinem fühlte er sich so verwandt als mit Tersteegen. Die Mystik erschien ihm als die für die Gegenwart notwendige Form des Christentums. Er konnte sagen: „In diesen trüben und schweren Zeiten gibt's keinen sichereren Weg mehr zur Heiligung und Vollendung als eben den wahren mystischen". Und zwar deswegen, „weil er das Evangelium von Jesus Christus zur empfundenen Erfahrungswahrheit macht". Nur eine solche innere Erfahrung, meint er, hilft über Zweifel und Unglaube hinweg. Damit stand er Schleiermacher nahe, soweit er auch theologisch von ihm entfernt war. Er legt deswegen auch einen stärkeren Ton auf die Lehre von der Heiligung als auf die Rechtfertigungslehre. Es ist sein eigentliches Interesse, daß „man sich des bisher von mir beschriebenen mystischen Weges der Heiligung und Vollendung bedient. Ich sage mystisch, denn die wahre Mystik ist nichts anderes als die Wissenschaft der inneren Einkehr zu Gott und des beständigen Wandels vor ihm." Am allereinfachsten und klarsten hat er das, was er unter Mystik versteht, mit folgenden Worten beschrieben: „Wenn nun der Mensch anhaltend treu ist, so empfindet er allmählich im Innersten seines Wesens — nicht in der Vernunft, nicht im Verstand, noch weniger in der Einbildungskraft, am allerwenigsten aber in der körperlichen Natur, sondern im allergeistigsten, im Mittelpunkt der Seele, oder im Seelengrund — etwas unaussprechlich Erhabenes, Wohltuendes und innigst Beruhigendes, welches von den Mystikern die Empfindung der Gegenwart Gottes, von der Brüdergemeine die selige Nähe des Heilands, von der Bibel aber die Einwohnung des Heiligen Geistes genannt wird." Es war der Glaube an das Innewirken Gottes im Menschen, den die Aufklärer als Mystik ablehnten und den Stilling als Mystik bekannte.

Geschichtlich noch wirksamer als Stillings Mystik war sein Chiliasmus. In seiner Erwartung des Weltendes war er ein Anhänger des württembergischen Theologen Bengel, der die Wiederkunft Christi für das Jahr 1836 vorausberechnet hatte. Die tiefe Erregung, die die Erweckten Süd- und Westdeutschlands ergriff, wurde verstärkt dadurch, daß Stilling dieser Vorhersage wenn auch nicht gerade der genauen Jahresbestimmung doch im allgemeinen zustimmte. Als Beweis galten ihm zwei Vorzeichen: einmal der allgemeine Abfall, den er in der Aufklärung sah und als dessen Vollendung ihm die französische Revolution erschien, und dann die neu einsetzende Missionsarbeit, von der er eine Erfüllung der Verheißung erwartete, daß das

Evangelium auf der ganzen Erde werde verkündigt werden. Die Weltuntergangsstimmung, die er erweckte, blieb nicht eine allgemeine Empfindung und ziellose Erregung. Stilling sagte ferner voraus, daß durch einen von Gott gesandten Mann das Volk Gottes gesammelt und vor der Trübsal der letzten Zeit an einem Bergungsort werde gesichert werden. Als solchen sah er außer Amerika mit seiner unbedingten Religionsfreiheit das russische Asien an. Auf diesen Gedanken brachte ihn nicht nur die Brüdergemeine und deren Missionsanstalten, die dort als Vorposten standen, sondern auch sein kindliches und weltunkundiges Vertrauen auf den Kaiser Alexander von Rußland. Der hatte ihn einst besucht und durch seine Schwärmerei und Liebenswürdigkeit Stilling berückt und geschmeichelt. Stilling tat sich auf diesen Besuch nicht wenig zugute, er fühlte sich viel zu geehrt und war viel zu geblendet, um nicht von der Lauterkeit der Absichten des Kaisers überzeugt zu sein. Hatte der doch die russische Bibelgesellschaft unterstützt. Auf seinem Tisch hatte Stilling seine Bibel gesehen, durch tägliches Studium abgegriffen wie ein Schulbuch, und er hatte gehört, daß der Kaiser außer der Bibel fast nur läse, was er von Amts wegen lesen müsse. Auch die Kaiserin und ihre drei Hofdamen erschienen ihm als „exemplarische geist- und erfahrungsreiche wahre Christinnen". Der griechische Gottesdienst, dem er mit der kaiserlichen Familie und dem Hof beiwohnte „ergriff ihn wunderbar" und er meinte, daß es den Russen genüge, „wenn man nur von Herzen an diesen Christus glaubt, ihn göttlich verehrt, in seinem Leiden und Sterben seine Seligkeit sucht und seine Lehren befolgt". Stillings Vertrauensseligkeit war ein Gegenstück zu Franz von Baaders seltsamem Unternehmen, von dem später die Rede sein wird. Wieviel kritischer war doch Arndt. Aber Stillings erregbarer und empfänglicher Geist war durch den Kaiser bezaubert. Nun gab er sich der phantastischen Hoffnung hin, daß „die Vorsehung ja leicht dem russischen Monarchen das Herz lenken könnte, daß er den anderwärts — aus religiösen oder politischen Ursachen oder aus beiden zusammen — vertriebenen, zerstreuten Kindern Gottes in Astrachan oder Georgien Raum genug anwiese, um da während des großen Sturmes in Ruhe und Sicherheit zu leben."

Was half es, daß Stilling nachträglich vor Übereilung warnte, „mit dem Ziehen nach Rußland sei es noch viel zu früh". Die Erweckten und Separatisten in Süddeutschland und besonders in Württemberg hatten Feuer gefangen. Ein ganz geringfügiger Anlaß,

die Einführung einer neuen Liturgie und eines neuen Gesangbuches mit ihren Neuerungen, erschien diesen erregten Gemeinden als Kennzeichen des Antichrists. Die Auswanderung nach Rußland wurde beschlossen und begann 1810. Kaiser Alexander ließ es an persönlichen lockenden Versprechungen nicht fehlen, und nun zogen Scharen von verführten Schwaben aus der Heimat in die unbekannte Ferne, erregt durch überspannte Hoffnungen auf den Kaiser Alexander, den Gott erwählt habe, um seiner Braut, der Kirche, eine sichere Stätte zu bereiten. In Flugblättern und Liedern hieß es: Eilt nach dem Osten! Von den siebentausend Pilgern, die sich 1817 aufmachten, kamen dreitausend 1818 an. Bittere Enttäuschungen konnten nicht ausbleiben. Äußerlich gefährdet und verfolgt, innerlich zerrüttet und verwirrt mußten die verlassenen Gemeinden dankbar sein, daß sich die Baseler Missionsgesellschaft 1823 ihrer annahm und ihnen Prediger und Bibeln schickte. Nur mit Mühe konnte 1818 der württembergischen Kirche und dem schwäbischen Volke ein neuer großer Aderlaß erspart werden, indem König Wilhelm der aufgeregten Separation einen Zufluchtsort in Schwaben selber gewährte. Aber wieviel Volk ist dem Schwabenlande verlorengegangen ohne Not und Grund, ohne Zweck und Erfolg. Einer der vielen tragischen Züge, die die deutsche Auswanderung zeigt. Zu all den politischen und sozialen Nöten kam nun noch eine religiöse Schwärmerei, die deutsches Volk der Heimat entfremdete!

Es wäre ungerecht, die Auswanderung nur Stilling auf die Rechnung zu setzen, und noch viel ungerechter, seine Wirksamkeit nach diesem verhängnisvollen Erfolg zu beurteilen. Er war einer der ersten populären religiösen Volksschriftsteller der Erweckungszeit und einer der einflußreichsten. Mit Genugtuung und nicht ohne ein unterdrücktes Selbstbewußtsein konnte er über die weite Verbreitung seiner Schriften in Süd- und Westdeutschland und im Auslande berichten. Beurteilt man seine Bedeutung nach seinem literarischen Erfolg, so mag es richtig sein, daß er der einflußreichste Mann der Erweckungsbewegung gewesen ist und daß die Kreise, die seine Schriftstellerei zog, weiter gingen, als die Wirkung Schleiermachers. Er war einer der wenigen gebildeten Deutschen, der sich's zur Aufgabe stellte, zum Volke zu sprechen und nicht nur zu den Gebildeten. Seine Wirkung ist in der süd- und westdeutschen Erweckungsbewegung aufgegangen, sie ist geschichtlich und nicht literarisch und noch weniger wissenschaftlich. Er hatte etwas von einem Dichter. Von seiner

umfangreichen Schriftstellerei hat sich nur seine klassische Jugendgeschichte erhalten, das schönste Erzeugnis der pietistischen und das Muster der modernen Selbstbiographie, zu gleicher Zeit die erste und die beste Schilderung des Volkslebens auf dem Lande. Aber seine Bedeutung ist nicht nur literarisch. Durch sein Verhältnis zu Kants Philosphie und sein persönliches Urteil über ihn und durch seine Beziehungen zu Goethe, bildete seine Wirksamkeit eines der Bindeglieder zwischen der Erweckungsbewegung und dem deutschen Idealismus. Er hat im Christentum der Erweckungsbewegung den mystischen Zug verstärkt, der es mit dem Luthertum verband und hat durch seinen Anschluß an den Idealismus Kants zugleich der Wendung des deutschen Geisteslebens zur Mystik den Weg bahnen helfen. Als Bahnbrecher der Mystik stand er nicht allein.

Matthias Claudius.

Der erste Streit um das Recht der Mystik ist durch Matthias Claudius veranlaßt worden. Er hat die Mystik wieder in die deutsche Literatur eingeführt. Dem alten Kämpen der Aufklärung Johann Heinrich Voß war er schon früher als Mystiker verdächtig, denn ein Gegner der Aufklärung war er, seit er die Feder führte. Der Kampf gegen die Aufklärung durchzieht seine ganze schriftstellerische Tätigkeit, von Anfang bis zum Schluß. Freilich trat er im Kampfe Lessings gegen Goeze öffentlich für Lessing ein. Aber innerlich wußte er sich mit ihm ebensowenig einig wie Hamann. Er stand dem Geschlechte des Sturmes und Dranges nahe und fühlte sich von aller Verstandesdürre, mochte sie orthodox oder aufklärerisch sein, innerlich abgestoßen. Insofern war er mit Lessing einverstanden. Als Christ schloß er sich nicht an die orthodoxe Dogmatik sondern an die Bibel an, und bei diesem Bibelchristentum ist er geblieben. In religiöser Beziehung traute er den Gelehrten nicht. Er hatte ein scharfes Auge für ihre Schwächen und vertrat das Recht der Laien, gegen den Anspruch der Theologen und Philosophen, die christliche Religion zu meistern. Sein Christentum war auch insofern über die Aufklärung hinausgewachsen, als es von Anfang an Christus in den Mittelpunkt stellte. Daneben aber stand ein ausgesprochener Glaube an die Offenbarung Gottes in der Natur, der ihn ebenfalls durch sein ganzes Leben hindurch begleitet hat. Der gefühlvolle und gelegentlich sentimentale Zug, durch welchen seine Naturfrömmigkeit sich von der der Orthodoxie und der Aufklärung abhob, verrät ihren

Ursprung aus der Naturschwärmerei des Sturmes und Dranges. Von Anfang an war Claudius ein Verehrer Luthers. „Luther war für erst ein großer Mann, halt er sich an ihn, Vetter." Keine Autorität hat er so oft zitiert wie Luther. Er war neben Hamann einer der wenigen unter den religiösen Führern der damaligen Zeit, die sich mit Luther innerlich eins fühlten. Er hat deswegen auch den damals gelehrtesten Kenner Luthers und der Reformationszeit, den Göttinger Theologen Plank hochgeschätzt. Daraus ergab sich seine Stellung zur Aufklärung. Sie ist bei ihm wie bei Hamann damit gegeben, daß er das Urteil Luthers über die Vernunft anerkannte. Sie war für ihn etwas Göttliches, nicht nur eine Gabe sondern ein Teil des Gebers. „Wer die Vernunft kennt, verachtet sie nicht. Sie ist ein Strahl Gottes, und nur das radikale Böse hat ihr die himmelblauen Augen verderbt. Aber es schwebt noch um den blinden Tiresias etwas großes und ahndungsvolles, und sie hat wie der König Lear, auch wenn sie irre redet, noch die Königsmiene und einen Glanz an der Stirn."

Aber von der Aufklärung trennte ihn das Urteil der Reformatoren über die Vernunft. Sie ist verderbt. „Bei Luthern ging die Vernunft von sich selbst aus, um etwas Höheres zu haben; itzo wirft sie das Höhere weg, um zu sich selbst zu kommen. Damals war die Religion über die Vernunft; itzo ist die Vernunft über die Religion und kann gar selbst Religion schaffen." Dieses Urteil richtete sich auch gegen Kant. Der Gegensatz, in welchen Claudius zu ihm trat, beruht einfach darauf, daß er als evangelischer Christ völlig im Sinne der Reformatoren Kants Glauben an die Vernunft verwarf. Er verstand und beurteilte Kant im Anschluß an Jacobi, aber in seinem religiösen Urteil über ihn war er selbständig und klar und vertrat einfach den Standpunkt der Reformation. Zu dieser Kritik Kants hielt er sich deswegen für berechtigt und befähigt, weil er eine Herrschaft der Gelehrten, der Theologen oder der Philosophen über den Glauben des unwissenden Volkes als evangelischer Christ nicht anerkannte. Indem er den Glauben Kants an die Vernunft verwarf, hat er auch mit Sicherheit und Klarheit den entscheidenden Punkt erkannt. Indem Kant auf dem Standpunkt der Vernunft stehen bleibt, bleibt er zugleich auf dem Standpunkt des Gesetzes und erreicht das Evangelium nicht. Das war Hamanns Urteil. Die Vernunft kann höchstens sagen, was uns fehlt, helfen kann sie nicht. Sie bringt uns nicht in das gelobte Land. Sie kann die Leidenschaften nicht beherrschen und den guten Willen nicht erzeugen, denn er entsteht

nicht aus dem Wissen. Wenn also Claudius mit der Aufklärung auch Kants Religion verwarf, so setzte er damit ebensogut wie Hamann Luthers Kampf gegen den Glauben an die Vernunft fort.

Aus demselben Grunde war er ein Feind der französischen Revolution. Er bekämpfte den Glauben an die Vernunft, aus dem sie entstanden war, und den Kultus der Vernunft, in dem sie gipfelte.

Aber Claudius war kein einseitiger Lutheraner. Er verband mit seinem aus der Bibel geschöpften, an Luther genährten Christentum mystische Ideen. Er hat St. Martin in Deutschland zuerst bekannt gemacht, indem er dessen Schrift „Des erreurs et de la vérité", die 1775 in Edinburg erschienen war, ins Deutsche übersetzte. Dabei gestand er zu, daß er sie selbst nicht ganz verstehe. Was ihn anzog, war die Erörterung des alten Problems der Mystik, „die Erklärung von dem Ursprung des Bösen, von der Freiheit des Menschen"; das befriedigte ihn mehr, als alles, was bisher über diese Dinge gesagt war. Es war das Problem der Freiheit, welches das Zeitalter des Idealismus bewegte. Es war für Claudius so gut wie für Schelling das tiefste Problem alles Denkens und blieb ihm bis zum Schluß ein unergründliches Geheimnis. „Wie Gottes Wille geschieht, wie Eigenwille den großen Willen hindert und wieder in ihn eingeht, das wissen und verstehen wir nicht." Der Grundgedanke von St. Martins Schrift war ihm der, daß der Mensch nicht aus der Vernunft, sondern nur durch Gott Gott kennt. „Er leitet und treibt auf allen Blättern von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren, von dem Vergänglichen zu dem Unvergänglichen. Damit war das tiefste, religiöse Motiv, welches Claudius mit seiner Zeit teilte, angerührt, die Frage nach dem Unsichtbaren, Unvergänglichen und Ewigen, die auch das religiöse Grundproblem des Idealismus war. Sein Glaube war wie der Glaube des Hebräerbriefs eine Gewißheit der unsichtbaren Welt, und sein tiefstes religiöses Verlangen spricht er in den Versen aus:

O du Land des Wesens und der Wahrheit,
Unvergänglich für und für.
Mich verlangt nach dir und deiner Klarheit,
Mich verlangt nach dir.

Dieses Verlangen fand er verstanden und befriedigt durch St. Martin. Er hat sich auch später wiederholt mit ihm beschäftigt und sich mit der Absicht getragen, weitere Schriften von ihm zu übersetzen. Aber auch sonst verrät er eine weitere Bekanntschaft mit mystischer Literatur und ein tieferes Verständnis für sie, als damals

üblich war. Durch St. Martin wurde der Gedanke, daß der Mensch als Ebenbild Gottes die natürliche Offenbarung Gottes sei eine Grundüberzeugung des Wandsbecker Boten. Damit vertiefte sich sein Glaube an die natürliche Offenbarung Gottes „die ganze Natur verkündigt Gott von ferne und der Mensch verkündigt ihn von nahe." „In der physischen Natur spiegeln sich einzelne Kräfte, und im Menschen spiegelt sich die Gottheit selbst." Das waren Gedanken St. Martins. Claudius verband sie mit Ideen, die er Hamann verdankte, mit der „Idee, daß Himmel und Erde für uns eine Schrift und alle Geschöpfe, die uns umgeben, Buchstaben dieser Schrift sind, daraus wir uns von Gott unterrichten können." Der Körper ist der Buchstabe, in dem der Geist sich offenbart. Daraus verstand er die Erlösung. Das Ebenbild Gottes in uns wird durch große tugendhafte Menschen in uns erweckt. Das gilt in vollendetem Maße von Christus, dem vollkommenen Ebenbild Gottes. Darum ist die Erscheinung Christi, die Offenbarung Gottes in Christus, so wichtig. Als Ebenbilder Gottes sind wir dann auch fähig, das Ebenbild Gottes in den Geschöpfen zu sehen. Mit diesen Gedanken hat Claudius in origineller Weise Ideen St. Martins mit Anregungen verbunden, die er Hamann und Jacobi (S. 22) verdankte.

Verstärkt wurde der mystische Zug bei Claudius durch die Bekanntschaft mit den orientalischen Religionen, die er vor allen Dingen Kleuker, Professor der orientalischen Sprachen in Kiel, verdankte. Sie schienen ihm zu beweisen, daß Wissenschaft und Religion aus Asien nach Europa gekommen sei. Er schloß sich damit als einer der ersten einem Zuge an, der später mit vielen anderen auch Schlegel und Schelling nach sich zog. Für Claudius waren die orientalischen Religionen ein Beweis, für die natürliche Offenbarung Gottes. Er suchte in ihnen den Wahrheitskern, die Urreligion, aus der alle Religionen entstanden sind, und damit eine Bestätigung und einen Anknüpfungspunkt für das Christentum. Wie später die Romantiker, sah schon er in Indien die Heimat aller Religion und Philosophie. Er fand seine aus den Reformatoren geschöpfte Überzeugung bestätigt, daß das göttliche Gesetz bis hin zum Gebot der Feindesliebe das Gesetz der Natur sei. Er fand durch die Entdeckung dieser Religionen diese Überzeugung bestätigt, die er von Luther hatte! Aus den sichtbaren Dingen wissen wir, daß Gott sei, daher wissen dies auch die Heiden. Von Natur wollen wir das Gute, wie die heidnischen Religionen zeigen. Wir können es nur nicht. Dieses Wollen ist der Rest unserer ursprünglichen Herrlichkeit.

In dieser ökumenischen Weite bestärkte ihn St. Martins Philosophie. Aber er trennte sich von der Aufklärung und von dem rationalistischen Zuge, der in der Orthodoxie lag, indem er nicht die Vernunft als die Quelle ansah, aus welcher diese natürliche Erkenntnis Gottes stammt. Die Vernunft war für ihn so wenig wie für Hamann eine Quelle, sie galt ihm nur als das Organ und wie den Reformatoren als ein erkranktes Organ, das geheilt und wiederhergestellt werden muß. Die Quelle der Erkenntnis ist die Erfahrung: zur Philosophie braucht man Erfahrung und zur Theologie Offenbarung. Irgend eine Erkenntnis a priori, eine angeborene Gotteserkenntnis oder einen denknotwendigen Gottesgedanken gab es für ihn nicht. „Die unsichtbaren Dinge, die wir glauben sollen, müssen uns auf eine gewisse Weise nahe kommen, und sind, wenn wir sie glauben, auch wirklich nahe." Er berief sich für seine Erfahrungsreligion wie Hamann auf die Engländer, auf Newton, besonders aber auf Baco von Verulam. Ein Mystiker, der Gott nur in seinem Inneren gefühlt hätte, war Claudius nicht. Freilich konnte er sagen: „Offenbar muß man von Erde und Himmel und von allem, was sichtbar ist, die Augen wegwenden, wenn man das Unsichtbare finden will. Sie sollen unsere Kräfte in Bewegung setzen, durch ihre Schöne an Einen, der noch schöner ist, erinnern und uns das Herz nach ihm verwunden. Aber, wenn sie das getan haben, dann haben sie das ihrige getan, und weiter können sie uns nicht helfen." Das Sichtbare war für ihn wie für St. Martin ein Zeichen des Unsichtbaren, alles Vergängliche ein Gleichnis. Im Sichtbaren offenbarte sich wie für Hamann das Unsichtbare. Das konnte er gelegentlich so ausdrücken, daß es ganz Kantisch klang: „Selbst die Weisheit und Ordnung, die der Mensch in der sichtbaren Natur findet, legt er mehr in sie hinein, als er sie aus ihr herausnimmt. Denn er könnte ihrer ja nicht gewahr werden, wenn er sie nicht auf etwas, das er in ihm hat, beziehen könnte, so wie man ohne Maß nicht messen kann. Himmel und Erde sind für ihn nur eine Bestätigung von einem Wissen, des er sich in sich bewußt ist, und das ihm die Kühnheit und den Mut gibt, alles zu meistern und aus sich zu rektifizieren. Und mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung ist und fühlt er sich größer, als alles, was ihn umgibt; und sehnt sich nach etwas Anderm."

Das streifte an die Vernunft Kants, die den Dingen das Gesetz vorschreibt. In Wirklichkeit war es St. Martins Mystik, „wobei der Mensch überall als die Lösung des Rätsels betrachtet wird". Claudius

fühlte sich wie Hamann in seinem Anschluß an Baco durchaus als Realist. „Hätten nun die Philosophen gesucht, hier einzudringen; und wären sie diesem geheimen Gang der Natur gefolgt; so hätten sie immer zu Gegenständen wirkliche Wesen gehabt .... und das wäre ein echter Realismus gewesen .... und sie glaubten sie in ihrer willkürlichen Abstraktion erreicht zu haben ... was du eigentlich Idealismus nennen kannst, wo nämlich die Gegenstände nur in den Köpfen existierten." Es war der Widerwille des natürlich empfindenden Mannes gegen alle Abstraktion und jeden leeren Formalismus.

Auch in der Auffassung des innersten Kerns der christlichen Religion spürt man den Einfluß der Mystik auf Claudius. In einer originellen Abhandlung über Geburt und Wiedergeburt geht er von einem Grundgesetz der mystischen Naturphilosophie aus, welches er ebenfalls durch die asiatischen Religionen bestätigt findet. Es besteht darin, daß zwei einander widerstreitende Prinzipien durch ein drittes vereinigt werden. Das ist ein auch bei Baader wiederkehrender Grundgedanke. Claudius wendet ihn auf die Wiedergeburt an: „Wiedergeburt würde sein, wenn die Natur die zwei in einem Körper vereinigten Prinzipien trennte, und von dem ihnen anklebenden Unreinen befreit, wieder vereinigte." Diese Vereinigung besteht darin, daß die geringere Natur der besseren geopfert und die zwei Naturen nicht mehr wider einander, sondern einig und eins sind. „Der eigene Wille, aller Unordnung und Not Ursache und Anfang, ist in den großen allgemeinen Willen wieder eingegangen." Das waren mystische Gedanken in der besonderen Form, in der sie sich auch bei Baader unter dem Einfluß St. Martins ausgebildet haben.

Claudius vereinigte diese mystischen Anregungen mit dem Erbe der Reformation in einem originellen Christentum. Ein dogmatisch verengtes Luthertum, welches für neue religiöse Bewegungen nicht mehr aufnahmefähig gewesen wäre, lag ihm wie seiner ganzen Zeit fern. Deswegen machte ihn auch sein Luthertum nicht unfähig, mit den Kreisen der katholischen Erweckungsbewegung Fühlung zu gewinnen. Auch in dieser Beziehung war er ein Vorläufer der Romantik und ein Gesinnungsgenosse Hamanns. Die Engherzigkeit eines Fanatikers der Aufklärung wie J. H. Voß lag ihm völlig fern. Vertiefung ist auch Erweiterung. Je mehr sich sein Christentum vertiefte, desto mehr erweiterte es sich zu einem universalen Gesichtskreise. Die Vorliebe für weite geschichtliche Perspektiven

verdankt er Herder, dessen Geschichtsphilosophie ihn einst angeregt hatte. Die mystischen Ideen, die er in sich aufgenommen hat, haben diesen Zug in die Tiefe und in die Weite verstärkt. Wenn für ihn schließlich alle Religionen von einer abstammten und insofern alle göttlichen Ursprungs waren, so begründet er diese Beurteilung der heidnischen Religionen damit, daß der Mißbrauch den rechten Gebrauch und der Aberglaube den Glauben voraussetzt. Im Anfang der Geschichte stand für ihn wie für seinen Lehrer Herder und seinen Meister Hamann ein Heroengeschlecht. Die Weite seines geschichtlichen Horizontes und Interesses zeigte sich in seinem letzten Worte in der Laienbrüderpredigt von 1814, in der sich sein Blick auf die großen Dinge der Geschichte richtete und in seiner letzten Tat: am 19. Oktober 1814 nahm er an der konstituierenden Versammlung der Hamburgisch-Altonaischen Bibelgesellschaft teil: es war einer der Keime der Inneren Mission. Mystik in dem Sinne der reinen Innerlichkeit und der einsamen Betrachtung war dieses Christentum nicht: es suchte das Volk und drängte zur Tat, zur staatlichen und zur kirchlichen.

So wenig man Matthias Claudius orthodox nennen kann, so wenig stand er dem Pietismus nahe. Das gilt von allen Führern der Erweckungsbewegung. Hamann stand durch seine ganze Stellung zur Natur dem Pietismus fern. Auch Lavater wollte kein Pietist sein. Jung-Stilling, der dem Pietismus am nächsten stand, hat sich doch in scharfer Form mit ihm auseinandergesetzt. Ebenso trat Franz Baader in Gegensatz zum Pietismus, nicht infolge äußerer Reibungen, sondern wegen der grundsätzlichen Verschiedenheit seines Christentums vom Pietismus. Ihm fehlte bei den Pietisten ebenso wie Lavater das Bedürfnis nach vertiefter Erkenntnis. Und seine Naturphilosophie war ebenso wie die Hamanns sehr verschieden von der Stellung der Pietisten zu den natürlichen Dingen. Die Erweckungsbewegung steht selbstverständlich in mannigfachen geschichtlichen Zusammenhängen mit dem Pietismus, aber sie ist keine Fortsetzung desselben, sondern ein neuer Ansatz, eine neue religiöse Bewegung, die aus ganz anderen Quellen gespeist worden ist. Die Führer und die Kreise der Erweckungsbewegung lasen im wesentlichen mystische Literatur und so gaben sie der neuen religiösen Bewegung von vorne herein eine Richtung zur Mystik hin. Sie wurde dadurch bestärkt, daß auch der Idealismus in Mystik auslief.

Zweites Buch.

Die Wendung des Idealismus zur Mystik.

Erstes Kapitel.

Die mystische Religion.

Die Kreise, aus denen die Bahnbrecher der Erweckungsbewegung ihre religiöse Anregung schöpften, nährten sich von mystischer Literatur. Besonders weit verbreitet war Arnds „Wahres Christentum". Es war so gut das Andachtsbuch in Herders Vaterhause in Mohrungen in Ostpreußen, wie in der Schweiz bei der Großmutter Uli Braeckers, des armen Mannes im Tockenburg. Der hatte auch die acht Foliobände der Berleburger Bibel durchgelesen, und sein Vater las ihm abends aus Böhme vor. Lavater hatte eine hohe Verehrung für Böhme und nahm sich St. Martins gegen Goethe an. In den Kreisen, in denen Jung-Stilling aufwuchs, wurde Gottfried Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie" eifrig gelesen und ebenso Reitzens „Historie der Wiedergeborenen". Hier gab es Anhänger Fenelons und der Frau von Guyons, Verehrer von Parazelsus und viele Tersteegianer. Jung-Stilling selbst hatte den ganzen Ernst, aber auch die unverständige Härte der mystischen Erziehung an sich selbst erlebt.

Von einer andern Seite lernt man die mystische Erziehung in ihren Wirkungen, aber auch mit all ihren Schattenseiten kennen in Philipp Moritz autobiographischem Roman „Anton Reiser". Sein Elternhaus stand unter dem Einfluß eines Herrn von Fleischbein, der als Haupt einer pietistischen Sekte ein Anhänger der Frau von Guyon war. In seinem Hause wurde die mystische Lehre der Frau von Guyon praktisch geübt. Er erzählt: „Das Haus nun machte für sich eine kleine Republik aus, worin gewiß eine ganz andere Verfassung als rund umher im ganzen Lande herrschte. Das ganze Hauswesen bis auf den geringsten Dienstboten bestand aus lauter solchen Personen, deren Bestreben nur dahin ging oder zu gehen schien, in ihr „Nichts"

wieder einzugehen, alle Leidenschaften „zu ertöten" und alle Eigenheiten „auszurotten".

Alle diese Personen mußten sich täglich einmal in einem großen Zimmer des Hauses zu einer Art Gottesdienst versammeln, den der Herr von Fleischbein selbst eingerichtet hatte, und welcher darin bestand, daß sie sich alle um einen Tisch setzten und mit zugeschlossenen Augen, den Kopf auf den Tisch gelegt, eine halbe Stunde warteten, ob sie etwa die Stimme Gottes oder das „innere Wort" in sich vernehmen würden. Wer dann etwas vernahm, der machte es den übrigen bekannt.

Alles bis auf die kleinsten häuslichen Beschäftigungen hatte in diesem Hause ein ernstes, strenges und feierliches Ansehen. In allen Mienen glaubte man „Ertötung" und „Verleugnung" und in allen Handlungen „Ausgehen aus sich selbst" und „Eingehen ins Nichts" zu lesen."

Während Anton Reisers Vater in der Lektüre der Guyonschen Schriften lebte und webte, lebte seine Mutter in der Bibel und lehnte die Mystik der Frau von Guyon ab. Der innere Zwiespalt, der dadurch in sein Elternhaus und seine Erziehung kam, hat einen Keim von Bitterkeit in des Sohnes Jugend gelegt, der sein ganzes Leben vergiftet und verbittert hat. Der Eindruck, den diese Jugendgeschichte auf Schopenhauer und Hebbel gemacht hat, zeigt die innere Verwandtschaft zwischen Mystik und Pessimismus in anschaulicher Weise. Anton Reiser kannte „die Wonne der Tränen", die „ihm von Kindheit auf in vollem Maße zuteil ward, wenn er auch alle übrigen Freuden des Lebens entbehren mußte." Eine tiefe Melancholie trieb ihn gelegentlich bis zu einem Selbstmordversuch „indes die wunderbare Begier zu atmen, mit der Verzweiflung kämpfte." Durch seine ganze Jugend begleitete ihn „die unverantwortliche Seelenlähmung, durch das zurücksetzende Betragen seiner eigenen Eltern gegen ihn." Sein Selbstbewußtsein war von Jugend auf geknickt. Andrerseits läßt sich nicht verkennen, daß auch die unberührte Unschuld, die ihm die Abenteuer seiner zerrütteten Jugend nicht rauben konnte, ein Ertrag dieser harten Erziehung war. Unzweifelhaft verdankt er auch seiner mystischen Erziehung die ungewöhnliche Schärfe und Tiefe der Selbstbeobachtung und Menschenkenntnis, die diesen „psychologischen Roman" auch noch über Jung-Stillings Selbstbiographie erhebt. Aus ihm lernt man nun auch die weite Verbreitung der mystischen Erbauungsliteratur in den unteren Volksschichten kennen. Ein übrigens ganz

ungebildeter alter Mann seines Bekanntenkreises besaß eine ganze Bibliothek mystischer Bücher, von denen der junge Anton Reiser viele von Anfang bis zu Ende durchlas. Der Hutmacher, bei dem er in Braunschweig in der Lehre war, war ebenfalls ein ausgesprochener Mystiker, der sich als solcher von der Kirche und vom Abendmahl fernhielt. Er las seinem Lehrling aus Tauler und Johannes von Kreutz vor. Die Schriften Taulers fand Reiser später auch bei einem Schuhmacher, in dessen Hause er verkehrte. Es waren vor allem die Handwerkerkreise, die ihre mystischen Neigungen aus der Literatur der alten Mystik nährten. Als Reiser von seinem Vater Abschied nahm, unterhielten sie sich „über die wichtigsten und erhabensten Gegenstände, worin die Mystik und die Metaphysik zusammentreffen, und nun schloß Reisers Vater einen Bund mit seinem Sohn, daß sie von nun an gemeinschaftlich jenem großen Ziel der Vereinigung mit dem höchsten denkenden Wesen näherzukommen streben wollten." Das war ganz mystisch gesprochen. Wohl war Anton gelegentlich auch in einer Familie, die das Andachtsbuch von Benjamin Schmolck las. Sie lebten schlecht und recht in alter kirchlicher Sitte, aber in den religiös angeregten Kreisen der kleinen Leute, auch in Hannover und Braunschweig, so gut wie in Hessen und Rheinland, wo sie Jung-Stilling kennen lernte, war die mystische und theosophische Literatur weit verbreitet. Auch von Karoline Perthes, der Tochter des Wandsbecker Boten, sagt ihr Sohn: „Die drei ersten Bücher des Thomas a Kempis möchten den Ausdruck dessen enthalten, was in ihrem Innern sich bewegte." Ihr Sohn Friedrich Perthes nannte allerdings Jung-Stillings „Szenen aus dem Geisterreich" „unsäglich dumm", aber er stellte mit Befriedigung fest, daß J. Böhmes Schriften weit verbreitet seien und sehr begierig gesucht würden. Er fand das berechtigt. „Perlen enthalten sie, die an keinem christlichen Herzen ihre segensreiche Wirkung verfehlen und manchem bekümmerten Gemüte ein gründlicher Wegweiser zum Frieden in Gott werden können." Er hob hervor, daß sich Goethe in seiner Farbenlehre bis auf die Wahl der Ausdrücke an J. Böhme angeschlossen habe. Perthes fand bei J. Böhme besonders den Ruf zum Ernst zeitgemäß und wünschte eine Neuausgabe seiner Schriften, zunächst eine Auswahl ohne die spekulative Mystik. Der „Weg zu Christo" galt ihm als ein vollendetes Meisterstück evangelischer Wahrheit und Klarheit. „Diese Schriften, die kurz, klar und männlich das reinste Christentum dartun, können vielen geben, was die jetzigen Theologen zu bieten nicht vermögen." In

Perthes Mund ist dies Urteil um so gewichtiger, weil er als nüchterner Norddeutscher, der er geworden war, der Romantik nicht nahe stand.

Rein lutherisch von den Bahnbrechern der Erweckungsbewegung war nur Johann Georg Hamann und der Kreis, der sich an ihn anschloß. Aber dies Luthertum schloß auch bei ihm nicht den Verkehr mit der Fürstin Gallitzin aus, so wenig wie Claudius' Luthertum seine mystischen Neigungen verdrängte. Wie tief in Hamanns Heimat im Pfarrstande noch das Verständnis für Luther wurzelt, kann man aus den prächtigen religiösen Gesprächen in Hippels Lebensläufen sehen, in denen Luther eine so große Rolle spielt. Aber im ganzen kann man doch nicht sagen, daß die Erweckungsbewegung eine Fortsetzung des spezifisch lutherischen Christentums gewesen ist. Unter den Theologen der damaligen Zeit war Planck in Göttingen der gelehrteste Kenner der Reformationszeit. Aber was half die gelehrte Kenntnis der Reformatoren, wenn er in seiner apologetischen Schrift voll Herzensangst vor der Gefahr, die dem Offenbarungsglauben von der kritischen Philosophie drohte, sich kleinlaut tröstete, „nach mehreren gelegentlichen Äußerungen von Herrn Kant selbst, hat man wenigstens keine Ursache, das Letzte zu befürchten."[1]) Was war die ganze gelehrte Kenntnis der Reformation wert, wenn sie diese kleinmütige Verzagtheit nicht überwinden konnte! Die gelehrte Erforschung der Reformationszeit hat also für die Erweckungsbewegung keine unmittelbare Bedeutung gewonnen. Diese schloß sich vielmehr an die durch die Orthodoxie beiseite gedrängte Mystik an.

Auch aus dem Pietismus ist die religiöse Erhebung nicht hervorgegangen. Das zeigt sich schon in der Lebensgeschichte von Lavater und Jung-Stilling. Je mehr sich die Erweckungsbewegung der Mystik oder gar der theosophischen Spekulation zuwandte, desto mehr verschärfte sich der Gegensatz gegen den Pietismus. Am deutlichsten tritt das gerade bei demjenigen mystischen Philosophen hervor, dessen Spekulation am ausgeprägtesten einen religiösen Charakter trägt, bei Franz v. Baader. Er gestand, daß er den echten Pietismus erst in Norddeutschland und Rußland kennen gelernt hätte.[2]) Dieser Pietismus erschien ihm als lichtscheue Frömmigkeit, weil er die Theologie und Spekulation und jeden Vernunftgebrauch ablehne.[3]) „Die feindliche Stellung, die trotz seines Demütigtums dieser Pietismus sich gegen die Wissenschaft an-

[1]) Vgl. Elert, Der Kampf um das Christentum, S. 18.
[2]) 2, 322. [3]) 8, 383.

maßt, macht es nicht minder nötig, ihn zurückzuweisen als jene antireligiösen Philosopheme seiner Gegner." [1]) Ein Pietismus, „welcher behauptet, daß die Religion nur Sache des Herzens und nicht der Spekulation sei", schien ihm fade.[2]) „Wenn man das Leben dieser Stillen im Lande näher schaut, so ist es der Spukgeist des vertriebenen Katholizismus, der als revénant über dem zu Grabe gelegten . . . Protestantismus hier sein Wesen treibt." [3]) Wenn ein katholischer Philosoph so urteilte, so ist klar, daß die Wendung des Idealismus und der Erweckungsbewegung zur Mystik, die auch auf Baader zurückging, mit dem älteren Pietismus nichts zu tun hatte.

Ganz andere Einflüsse traten hier hervor. Sehr verstärkt wurde die Neigung zur Mystik durch die Bekanntschaft mit der neuentdeckten orientalischen Literatur. In Deutschland war auch auf diesem Gebiete Herder der große Anreger. Aber das entscheidende Wort, durch welches der Einfluß des Orients auf das deutsche Geistesleben bekannt und damit verstärkt wurde, hat Friedrich Schlegel gesprochen in seiner bahnbrechenden Schrift: Über die Sprache und Weisheit der Indier. Auf die Philosophie und Geschichte wirkte die Entdeckung des Orients ähnlich wie die Errungenschaften der Chemie auf die Naturphilosophie. Friedrich Schlegel versprach sich von der Entdeckung der orientalischen Literatur eine ähnliche Befruchtung des deutschen Volkes, wie durch die Wiedererweckung des klassischen Altertums zur Zeit der Renaissance. Der Einfluß des Orients auf das Griechentum schien erwiesen, und da für die Idealisten das deutsche und das griechische Denken innerlich verwandt waren, so erkannte er auch in den Indiern Urahnen des deutschen Geisteswesens. Welche Begeisterung die Klänge der indischen Literatur unter den idealistischen Vertretern der Erweckungsbewegung hervorriefen, hört man schon bei Novalis:

„Fern im Osten wird es helle,
Graue Zeiten werden jung."

Ebenso jubelte Schelling: „Die Vorzeit hat sich wieder aufgetan" und begründete damit seine Stellung zur Mystik.[4]) Der Horizont erweiterte sich in unbegrenzte Fernen. Was sich den erstaunten Blicken darbot, ließ sich nicht einfach als Heidentum abtun. „Als natürliche Entwicklung der Vernunft betrachtet ist das indische System . . . durchaus unerklärlich; als mißverstandene Offenbarung

[1]) 2, 322. [2]) 2, 337. [3]) 15, 396. [4]) 7, 50.

ist alles darin ganz begreiflich," urteilte Friedrich Schlegel. Denn hier fand sich „grober Irrtum, aber überall noch Spuren der göttlichen Wahrheit". „Wir können den alten Indiern die Erkenntnis des wahren Gottes nicht füglich absprechen." „Was aber noch mehr Erstaunen erregen muß, ist der damit verbundene Glaube an die Unsterblichkeit der Seele." Dazu kam als ausgesprochen christlicher Gedanke „die hohe Idee der Menschwerdung, ein Beweis für den Tiefsinn der Indier und für die Stufe ihrer Erkenntnis." Damit bekam die Überzeugung von einer am Anfang der Geschichte stehenden Uroffenbarung neue Nahrung. Hamann, Herder, Schelling, Friedrich Schlegel bekannten sich zu ihr. Ein „ursprüngliches, erst später verloren gegangenes Licht göttlicher Wahrheit" leuchtete auf. Diese Wahrheit aber war nichts Geringeres als der Idealismus. „Der Geist dieses Systems ist durchaus idealistisch." Die Idealisten erkannten sich selbst wieder in dieser Philosophie des Idealismus und bemerkten mit Staunen, daß „alle orientalische Philosophie idealistisch genannt werden könnte. Die eigentliche Übereinstimmung aber mit dem, was in der europäischen Philosophie Idealismus genannt wird, liegt darin, daß in dieser Ansicht Tätigkeit, Leben und Freiheit allein als das wahrhaft Wirkliche anerkannt, tote Ruhe aber und unbewegliche Beharrlichkeit als nichtig und leer verworfen wird." Alles ist tätiger Geist, das war der idealistische Glaube der Indier, der Griechen und der Deutschen. Es war die schließlich aus Asien stammende europäische Philosophie. „Beim ersten Aufschwung der noch ungeschwächten Geisteskraft ist die europäische Philosophie überall Idealismus." Das heißt, alles ist „selbsttätige Kraft und lebendige Wirksamkeit", und die Eigentümlichkeit der idealistischen Naturphisophie besteht in der „Ableitung aller materiellen Kräfte aus geistigen Wesen". Diesen Idealismus teilten die Deutschen mit den Griechen und dadurch fühlten sie sich als die geistigen Führer in der Weltgeschichte. Aber nun hatte man das Urbild dieses Idealismus im Orient entdeckt. Er stand hoch über allem, was man bisher kannte. „Auch die höchste Philosophie der Europäer, der Idealismus der Vernunft, so wie ihn griechische Selbstdenker aufstellten, würde wohl, an Fülle der Kraft und des Lichts in dem orientalischen Idealismus der Religion gehalten, nur als ein schwacher prometheischer Funke gegen die volle himmlische Glut der Sonne erscheinen." Und diese idealistische Religion war mystisch, denn „die Wiedervereinigung mit der Gottheit" war ja ihr Ziel. Die tiefe innere Verwandtschaft zwischen Idealismus und

Mystik zeigte sich aufs neue, und die Entdeckung der orientalischen Literatur verstärkte den Trieb zur Mystik mächtig.

Es wäre indessen falsch, wenn man diese Wendung zur Mystik nur als literarische Bewegung ansehen wollte. Die mystische Literatur würde nicht dieses begeisterte Verständnis gefunden haben, wenn nicht die Veranlagung zur Mystik in jener Generation verbreitet gewesen wäre. Diese Tatsache wird schon durch die religiöse und philosophische Literatur, die sich mit der Mystik beschäftigte, bestätigt. Aber es finden sich in jener Zeit auch Beispiele des „mystischen Erlebnisses" in solchen Kreisen, die unzweifelhaft nicht durch literarische Beeinflussung zu erklären sind. In den „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" von dem Maler Wilhelm v. Kügelgen haben Beispiele von Ahnungen und Hellsehen, die zum Teil mit Humor erzählt werden, eine gewisse Bedeutung. Sie beruhen auf einer ausgesprochen mystischen Veranlagung. Mit großer Anschaulichkeit weiß er in einem Briefe, der sich in der Biographie seiner Mutter findet, den mystischen Zentralblick, den Blick ins Innere der Natur zu beschreiben, den er mit dem Hellsehen vergleicht. „Es war, als würde irgendwo ein Schleier abgezogen, und mein Blick begann das Innere der Gegenstände zu durchdringen . . . die ganze Natur war durchsichtig geworden. Alles Dunkle, Tote, Materielle war verschwunden, und die Dinge offenbarten ihren ewigen Gehalt als lebendiges Licht und Leben und zwar als ganz dasselbe Licht und Leben, das auch in mir war. Es war ein und dasselbe Bewußtsein, ein und dieselbe Substanz in mir und ihnen, ein und dasselbe geistige Band verknüpfte mich mit ihnen und sie mit mir . . . Ich verlebte Momente höchsten Entzückens, das kein Wort aussprechen und keine Feder beschreiben kann." Indem er als Mann auf dies Erlebnis seiner Knabenzeit zurücksah, bemerkte er, daß ihm von da aus die spätere Naturphilosophie vollkommen verständlich und einleuchtend gewesen sei. In der Tat: aus der Verbindung dieser Mystik mit dem Idealismus ist die Naturphilosophie und die Theosophie entstanden. Auch auf diesem Wege lief der Idealismus in Mystik aus. In dieser Mystik verband er sich mit der Erweckungsbewegung. Jung-Stilling, Oetinger und Schubert standen beiden Richtungen nahe. Unter den württembergischen Theosophen, deren Kreise Schelling nahe stand, und aus deren Geistesart die Naturphilosophie entstanden ist, hat besonders Michael Hahn (1758–1819), der Begründer einer noch heute bestehenden Gemeinschaft, das „mystische Erlebnis" gekannt und be-

schrieben. Aus einem Zustande, ähnlich dem Luthers vor seiner Bekehrung, wurde er durch eine Erleuchtung erweckt, die zuerst drei Stunden dauerte und bei ihrer Wiederkehr sieben Wochen anhielt. Er war in wachem Zustande und bei klarem Bewußtsein. Er beschreibt den Zentralblick ähnlich wie J. Böhme: „Ich sah in die innerste Geburt und allen Dingen ins Herz, und mir war, als wäre auf einmal die Erde zum Himmel geworden, und als ob ich die Allenthalbenheit Gottes schaute, mein Herz war gleich der ausgedehnten Ewigkeit, darinnen sich Gott offenbart." Ähnliche Beschreibungen des „mystischen Erlebnisses" gibt es aus allen Epochen der Religionsgeschichte. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß das Ende der Aufklärung und die beginnende Erweckungsbewegung eine besondere Veranlagung für diese Zustände nachweist. Daraus erklärt sich die Neigung dieses Geschlechts zur Mystik.

Die Wendung des Idealismus zur Religion spricht sich zum ersten Male in Schleiermachers „Reden über die Religion" aus. Schleiermacher sprach mit dem Bewußtsein, als Vertreter einer neuen Zeit und einer neuen Religion das Wort zu ergreifen. Er sprach mit dem Selbstgefühl eines geschichtlichen Berufes: „Daß ich rede, ist die unwiderstehliche innere Notwendigkeit meiner Natur. Es ist ein göttlicher Beruf." Aber zu dieser Aufgabe fühlte er sich deswegen befähigt, weil er nicht für seine Person sprach, sondern im Namen einer neuen Generation. „Ich finde, daß ihr durch euer ganzes Streben einer Palingenesie der Religion nicht wenig zu Hilfe kommt, und daß teils euer allgemeines Wirken, teils die Bestrebungen eines engeren Kreises, teils die erhabenen Ideen einiger außerordentlicher Geister im Gange der Menschheit benutzt werden zu diesem Endzweck." Für ihn war wie für Fichte der Idealismus eine religiöse Epoche, in der Vollendung des Idealismus sah er die Entwicklung einer neuen Religion. „Sehet da, das Ziel eurer gegenwärtigen höchsten Anstrengungen ist zugleich die Auferstehung der Religion! Eure Bemühungen sind es, welche diese Begebenheit herbeiführen müssen, und ich feiere euch als die wenngleich unabsichtlichen Retter und Pfleger der Religion."

Religion ist der Idealismus deswegen, weil er in seiner höchsten Form, die er durch Fichte gefunden hat, Selbstbeschauung ist. „Alles ist der Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck von allem ist; er darf sich suchen in diesem Widerschein, ohne sich zu verlieren oder aus sich herauszugehen. Er kann sich nie erschöpfen im

Anschauen seiner selbst; denn alles liegt in ihm." Das ist aber das Wesen der Mystik und damit der höchsten Form der Religion. „Auf dem Wege der abgezogensten Selbstbeschauung das Universum zu finden war das Geschäft des uralten morgenländischen Mystizismus, der mit bewundernswerter Kühnheit das unendlich Große unmittelbar anknüpft an das unendlich Kleine und alles fand dicht an der Grenze des Nichts." Indem der Idealismus sich zur Religion wandte, wurde er sofort zur Mystik, denn die Versenkung in das eigene Innere ist ein Grundzug der mystischen Frömmigkeit. In dem ersten Wort, das er sprach, bekannte sich Schleiermacher zur Mystik, und zwar war es die orientalische Mystik, deren Verwandtschaft mit dem Idealismus er erkannte. Bei ihm war das nicht nur eine Konsequenz des Systems; er fühlte sich persönlich als Mystiker. Er war es durch sein innerstes Wesen und seine religiöse Erziehung. Bekannte er doch, daß sich in der Brüdergemeine zuerst die mystische Anlage entwickelt habe, die ihm so wesentlich sei und ihn unter allen Stürmen des Skeptizismus gerettet und erhalten habe. Da eine Wurzel seiner Bildung in der Aufklärung lag, so kannte er die tiefe Abneigung der Aufklärer gegen die Mystik. „Aber," sagt er, „es gibt eine große, kräftige Mystik, die auch der frivolste Mensch nicht ohne Ehrerbietung und Andacht betrachten kann, und die dem Vernünftigsten Verwunderung abnötigt durch ihre heroische Einfalt und ihre stolze Weltverachtung." Sie beruht auf dem kühnen Glauben, „daß es nicht nötig sei, sich selbst zu verlassen, sondern daß der Geist genug habe an sich, um auch alles dessen, was ihm das Äußere geben könnte, inne zu werden." Dieser Glaube war dem Idealismus mit der Mystik gemeinsam. Darum vollendet sich der Idealismus in der Mystik. Alle wahrhaftige Religion ist mystisch. „Daher kommt es denn, daß seit langem alle wahrhaft religiösen Gemüter sich durch einen mystischen Anstrich auszeichnen." Indem der Idealismus sich zur Religion wandte, zog die einst so verachtete Mystik ins deutsche Geistesleben ein, und der führende Theologe bekannte sich ausdrücklich zu ihr.

Darum verwarf Schleiermacher die Naturreligion der Aufklärung. Die „äußere Natur, welche von so vielen für den ersten und vornehmsten Tempel der Gottheit, für das innerste Heiligtum der Religion gehalten wird," ist nur der „äußerste Vorhof derselben". Schleiermacher hatte kein Verhältnis zur Natur und gestand gelegentlich, daß er sich „aus dem Schönen der Natur eben nicht viel mache." Darum

empfindet und spricht er auch nicht einfach und natürlich. Die Empfindung ist nicht naiv, sondern reflektiert, und die Sprache künstlich und gemacht. Es ist begreiflich, daß sie einen natürlichen Menschen wie Goethe abstieß. Freilich stand Schleiermacher der Naturphilosophie nahe, wie schon die immer wiederkehrenden Analogien aus der Chemie und der Elektrizitätslehre zeigen. Aber eine ernsthafte Bedeutung hatte für diese Religion die Natur nicht. Es war die Religion der „Gebildeten", die nicht in der Natur, sondern in der Literatur lebten.

Aber für die Geschichte scheint die Religion Sinn zu haben. Wenigstens sagt Schleiermacher: „Geschichte im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion." Und er versichert: „Religiöse Menschen sind durchaus historisch." Er ruft deswegen aus: „Laßt die Geschichte mit reicher Dankbarkeit der Religion lohnen als ihrer ersten Pflegerin!" Aber in Wirklichkeit spielt die Geschichte in dieser Religion keine Rolle; sie entsteht nicht aus der Geschichte und erhält sich nicht durch sie. Von Geschichte hören wir in den Reden nichts. Diese Religion stammt allein aus den Tiefen des Gemüts und ist darum reine Mystik. Ihr Gegenstand ist weder der Schöpfer der Natur, noch der Herr, der die Geschichte regiert, sondern das Universum, das sich in der Tiefe des menschlichen Geistes spiegelt. Es entfaltet sich in Natur und Geschichte, oder noch abstrakter gesagt: in Geist und Natur; aber es liegt selbst jenseits dieser beiden Reihen, und darum spiegelt es sich auch im menschlichen Geist, in einer Religion, die jenseits des Erkennens und des Wollens liegt. Dieses Universum, aus dem jeder menschenähnliche Zug ausgelöscht wird, kann nur noch angeschaut werden. „Es erzieht sich selbst seine Betrachter und Bewunderer." Die Religion, die es erweckt, kann nichts anderes sein als Anschauung, eine geistige Intuition, die Kontemplation des Mystikers. Sie ist kein Fürwahrhalten wie die Religion der Orthodoxie, und nicht Moral, wie die Religion der Aufklärung. Dabei ist sie frei von jedem System und unerreichbar für alle Kritik; aber sie ist auch passiv, keine Überzeugung und keine Kraft. Von jedem konkreten Inhalt des menschlichen Geisteslebens wird sie ferngehalten. Sie gibt keine Erkenntnis Gottes und steckt kein Ziel. Sie war Schleiermacher auch noch geblieben, „als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden." Aber sie gibt auch keine Erkenntnis Gottes, keine Nötigung, das Universum mit diesem Namen zu benennen und keine andere Hoffnung als „mitten in der Endlichkeit

eins werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in einem Augenblick."

Weil die Religion keine Erkenntnis und Überzeugung gibt, so schafft sie auch keinen Willen, sie wird nicht zur Kraft und zum Motiv. Für die Tat des Menschen ist sie nur eine Gefahr. „Ruhe und Besonnenheit ist verloren, wenn der Mensch sich durch die heftigen und erschütternden Gefühle der Religion zum Handeln treiben läßt." Im schärfsten Unterschied von den Reformatoren, für die aus dem Glauben und nur aus dem Glauben das Werk entsteht, reißt Schleiermacher Religion und Moral auseinander, von seinem Religionsbegriff aus ganz folgerecht. Er kennt ja die Religion nur in der Form schwärmerischer Gefühle; und von dieser Voraussetzung aus sagt er ganz logisch: „Die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen, hingegebenen Genuß; daher auch die religiösesten Menschen, denen es an anderen Antrieben zum Handeln fehlte, und die nichts waren als religiös, die Welt verließen und sich ganz der müßigen Beschauung ergaben." In vollendetem Gegensatz zu den Reformatoren ist hier der Mönch der religiöseste Mensch; statt daß die Religion beruhigt und stärkt, regt sie auf und lähmt. Sie tritt in keiner anderen Form ins Bewußtsein als in der Form „religiöser Gefühle", die „wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten". So bekommt der Mensch denn den Rat: „er soll alles mit Religion tun, nicht aus Religion". Die Selbständigkeit der Religion, die Schleiermacher retten wollte, war teuer bezahlt. Sie war vom Erkennen und Wollen nicht nur unterschieden, sondern geschieden. Das Band zwischen Religion und Erkenntnis und Wollen war zerschnitten; sie war nur noch Gefühl. In der Religion der Orthodoxie und der Aufklärung spielte das Gefühl keine Rolle; sie war Erkenntnis und Wille. Damit hängt der herbe und strenge, aber auch der ernste und männliche Charakter der orthodoxen Frömmigkeit zusammen. Die Reformatoren und die Orthodoxen achteten nicht auf ihr Gefühl. Der Gegensatz gegen die Pietisten und die Mystik verschärfte und verhärtete diesen Charakter der orthodoxen Frömmigkeit. Indem Schleiermacher diesen Fehler korrigierte, verfiel er in das entgegengesetzte Extrem. War die Religion früher gar nicht Gefühl, so ist sie für ihn ebenso einseitig nur Gefühl. Darin zeigt sich der Einfluß des herrnhutischen Pietismus. Schleiermachers Frömmigkeit hat einen weichen Charakter im Unterschied von der tapferen und harten Art der reformatorischen

Frömmigkeit. Sie trägt einen ausgesprochen weiblichen Zug an sich im Unterschied von dem männlichen Zeitalter der Orthodoxie. Dieser Grundzug spiegelt sich auch in dem Briefwechsel der Theologen wieder; im Unterschied von den Reformatoren hat Schleiermacher überwiegend mit Frauen Briefe gewechselt. Er hat es ausdrücklich ausgesprochen, daß er für Frauen ein besonderes Verständnis habe, und seine tiefsten Freundschaften waren Freundschaften mit Frauen. Die evangelische Frömmigkeit und Kirche des 19. Jahrhunderts hat auch durch seinen Einfluß einen ausgesprochen weiblichen Zug bekommen; im Unterschied von der Reformationszeit überwiegt im 19. Jahrhundert das weibliche Element in der Kirche stark. Auch in der religiösen Korrespondenz läßt sich das weiter verfolgen. Der seelsorgerliche Briefwechsel Emil Frommels z. B., der doch Militärgeistlicher war, ist fast ausschließlich ein Briefwechsel mit Frauen. Darin taucht dieser eigentümliche Zug, den Schleiermacher der protestantischen Kirche eingeprägt hat, wieder auf.

Weich war diese Frömmigkeit deswegen, weil das religiöse Grundgefühl Sehnsucht ist. Sehnsucht nach Liebe ist der Keim, aus dem die Religion entsteht. Bei ihm war die Klangfarbe dieser Sehnsucht Wehmut. „Heilige Wehmut" soll der Grundton der religiösen Gefühle des Christentums sein. Auch damit sprach Schleiermacher seine persönliche Stimmung aus: „Sie wissen, daß ich etwas leisten kann in der Wehmut." Auch diese Stimmung sticht ab von der reformatorischen Grundstimmung des Friedens und der Freude. Ein weicher Schmerz zieht sich durch sie hindurch wie durch Hardenbergs Lyrik. Die reformatorische Frömmigkeit spiegelt vorwiegend das befriedigte Haben wieder; darin lag ihre Stärke und freilich auch ihre Gefahr. In Schleiermachers Frömmigkeit spricht sich ein ungestilltes Verlangen aus; darin lag ihr Schwung, aber auch ihre Schwäche. Weich ist diese Empfindung darum, weil sie ausgesprochen ästhetisch ist. Gegen die Kunstreligion der Romantiker freilich verwahrte Schleiermacher sich. Trotzdem aber ist auch seine Religion ästhetisch, denn sie besteht darin, daß das Universum betrachtet und bewundert wird wie ein Kunstwerk. Ästhetisch ist auch die Betrachtung der Geschichte. „Das größte Kunstwerk ist das, dessen Stoff die Menschheit ist." Sie ist ein Ganzes, in dem jeder Einzelne ein wesentlicher Teil ist. Deswegen beherrscht ein ästhetischer Optimismus die Naturanschauung und die ganze Stimmung ähnlich wie bei Goethe. „Wie

werden wir ergriffen von dem Eindruck der mütterlichen Vorsorge und von kindlicher Zuversicht, das süße Leben sorglos wegzuspielen in der vollen und reichen Welt!" In diesem ästhetischen Optimismus sieht Schleiermacher den christlichen Vorsehungsglauben. Der Blick und das Verständnis für das dämonische Element in der Natur und für die Macht des Bösen in der Geschichte fehlt dieser ästhetischen Weltanschauung vollständig. Der Fromme gibt sich dem Eindruck der Schönheit des Universums hin. Die Hingabe an das Ganze trägt hier nicht den Ernst des Gehorsams gegen einen beherrschenden Willen. Vielmehr bewegt sich diese Frömmigkeit ganz in der Stimmung Goethes, „sich aufzugeben ist Genuß". Wie alle Spinozisten sieht Schleiermacher in der Notwendigkeit, sich hinzugeben ein süßes Glück. Auch der antike amor fati kehrt darin wieder. Was diese Frömmigkeit dem Menschen gibt, ist die innere Harmonie der schönen Seele. Er kann sagen: „Ich habe die Musik meiner Religion angestimmt, von einzelnen leisen Tönen anhebend und mit jugendlichem Ungestüm sehnsuchtsvoll fortschreitend bis zur vollsten Harmonie der religiösen Gefühle." Diese Stimmung findet sich schwer in dem Lärm der gewaltigen Zeit. „In einem solchen Zustande wäre es töricht, zu erwarten, daß viele geschickt sein könnten, das Unendliche wahrzunehmen. Sein Anblick ist freilich mehr als je majestätisch und erhaben, und in Augenblicken lassen sich bedeutendere Züge ablauschen als in Jahrhunderten." Die gewaltige Größe dieser Zeit wirkt aber nicht als religiöses Motiv, sondern sie kann die Stille und Einsamkeit, die der Mystiker braucht, nur stören; denn diese Religion ist ja kein streitbarer Mut wie der Glaube der Reformatoren, sondern eine weiche, wehmütige Sehnsucht nach Stille.

Darum bildet diese Religion auch nicht die Gemeinschaft einer Kirche. Die Kirche ist keine straffe Organisation, die fähig ist, ihre Glieder zu gemeinsamem Handeln zusammenzufassen, sondern wie Schleiermacher höchst bezeichnend sagt: „eine fließende Masse, wo es keine Umrisse gibt." Gemeinschaftbildend wirkt die Religion, aber ihr eigentlicher Kreis ist doch die Familie. Die Gemeinschaft, welcher diese Religion bedarf, entsteht aus dem Bedürfnis der Mitteilung nach der Melodie des Liedes von Novalis:

„Ich sag' es jedem, jeder sagt
Es seinen Freunden gleich."

Das für diese Zeit so außerordentlich charakteristische Bedürfnis, sich auszusprechen und den reichen geistigen Besitz zu teilen, dieses Be-

dürfnis, das sich in angeregter Unterhaltung und in regem Briefwechsel befriedigte, führt auch in der Religion zur Gemeinschaft. Die Gemeinde ist ein Freundeskreis, eine Schar von schönen Seelen, von Virtuosen, Heroen, Spezialisten der Religion, aber keine Kirche.

Mit der Staatskirche verwirft Schleiermacher auch die Volkskirche; bei seinen Schilderungen der Kirche schwebt ihm die Brüdergemeine vor, aber auch sie in idealisierter Gestalt. Der religiöse Typus, an den er sich anschließt, ist ganz wie bei Hardenberg die Frömmigkeit der Herrnhuter. Die Religion, die er schildert, ist durchaus eine Frucht der Erweckungsbewegung. Sie stammt aus einer individuellen Bekehrung. „An diesen Moment und an den Zustand, in welchem er das Gemüt überraschte, und an seinen Zusammenhang mit dem früheren dürftigeren Bewußtsein knüpft das ganze folgende religiöse Leben an und entwickelt sich gleichsam daraus." So dachten und redeten die Erweckten. Echt pietistisch setzt Schleiermacher voraus, daß der Wiedergeborene den Tag seiner Bekehrung muß angeben können. Er zeigt „als Dokument seiner religiösen Individualität ein ebenso unbegreifliches Faktum auf, wie auf einmal mitten unter dem Endlichen und Einzelnen das Bewußtsein des Unendlichen und Ganzen sich ihm entwickelt hat." Er kann „so den Geburtstag seines geistigen Lebens angeben und eine Wundergeschichte erzählen vom Ursprung seiner Religion, die als eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit und als eine Regung ihres Geistes erscheint." Das war bei Schleiermacher nicht nur religiöse Tradition der Gemeinde oder theologische Theorie, es war seine persönliche Erfahrung; er hatte sie Eleonore Grunow bekannt: „Das erste Gefühl, was sich entwickelte, war unmittelbar das religiöse. Ich kann mich noch seiner ersten Regung entsinnen auf einem Spaziergang mit meinem Vater."

Vergleicht man mit diesem Rückblick die religiöse Entwicklung Schleiermachers, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das Dogma von einem bestimmten Moment der Wiedergeburt und Bekehrung für ihn ähnlich wie für Jung-Stilling die Erinnerung beeinflußt und verschoben hat. Mit dieser Hinwendung zur Mystik und zum Pietismus war die Abwendung von der Aufklärung vollendet. Und Schleiermacher sieht in ihr denn auch den eigentlichen Verfall der Religion. Nicht die Zweifler und Spötter, auch nicht die Sittenlosen, „sondern die verständigen und praktischen Menschen, diese sind in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die

Religion, und ihr großes Übergewicht ist die Ursache, warum sie eine so dürftige und unbedeutende Rolle spielt." Die Glückseligkeitslehre und die Nützlichkeitsmoral der Aufklärung ist der eigentliche Feind der Religion. „Die armen Seelen, die nach etwas ganz anderem dursten, werden mit moralischen Geschichten gelangweilt und lernen, wie schön und nützlich es ist, fein artig und verständig zu sein." „Das Extrem des Nützlichen, zu dem das Zeitalter mit raschen Schritten hingeeilt ist von der unnützen scholastischen Wortweisheit, eine neue Barbarei als ein würdiges Gegenstück der alten, das ist die schöne Frucht der väterlichen eudämonistischen Politik."[1]) Schleiermacher ist ein noch schärferer Kritiker der Aufklärung als Fichte und er empfand diesen Gegensatz noch tiefer. Die Aufklärung ist sein eigentlicher Gegner, den er mit vornehmer Verachtung bekämpft. Er stand ihr ebenso fern wie der Orthodoxie.

Auch über die Kirche und besonders über die Staatskirche fällt Schleiermacher die schärfsten Urteile. „Ihre gegenwärtige Gestalt mißbillige ich ebenso scharf als ihr selbst." Gerade je frömmer einer ist, desto gleichgültiger und stolzer verhält er sich zur Kirche. „Man ist in dieser Verbindung nur deswegen, weil man keine Religion hat; und man verharrt darin nur so lange, als man keine hat." Das eigentliche Unheil sieht er in der Verbindung von Staat und Kirche; und es muß heute hervorgehoben werden, daß Schleiermacher schließt: „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein Ratsspruch bis ans Ende, oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen." Diese harten Urteile über die Kirche erklären sich freilich aus den kirchlichen Zuständen seiner Zeit, aber doch auch aus der apologetischen Absicht der Reden. Ihr Zweck gibt den Reden ihre Art, auch im Unterschied von den gleichzeitigen Predigten Schleiermachers. Der Reformator der evangelischen Theologie unterscheidet sich dadurch sehr wesentlich von den Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Die Reformation begann mit einem Angriff, und ihre Literatur besteht aus Streitschriften. Das hat der Reformation ihre kraftvolle Art und ihren siegreichen Gang, aber auch der Orthodoxie den streitbaren und schließlich den zänkischen Zug gegeben. Die neue Theologie beginnt mit einer Verteidigungsschrift; und man kann mit Schleiermacher selbst sagen, daß dieser Anfangsmoment des neuen Lebens ihm seinen Stempel aufgeprägt hat. Die

[1]) 155. 272. 277.

protestantische Theologie wurde zur Apologetik, zu einem Verteidigungskampf und schließlich zu einem Rückzugsgefecht. Damit ward ihr von vornherein die Neigung eingeflößt, nachzugeben, die Bereitwilligkeit, zurückzuweichen und Zugeständnisse zu machen, die Gewöhnung, sich das Gesetz des Denkens vom Gegner auferlegen zu lassen, durch seine Fragen und Einwände und nicht durch die Sache das eigene Denken leiten zu lassen. Die bedrückte Stimmung des Verteidigungskampfes teilt sich den Kämpfern mit. In diese ganze Richtung haben Schleiermachers Reden die neue Theologie gedrängt. Darum lag es nahe, sich von der unpopulär gewordenen Kirche loszusagen und sich von jedem Verdacht der Gemeinschaft mit der verachteten Theologie zu reinigen. Die Schärfe des Gegensatzes richtet sich nach innen, und die Versuchung, die eigene Stellung preiszugeben und von den eigenen Genossen abzurücken, lag nahe.

Die Gefahr wurde noch dadurch verstärkt, daß der Begründer der neuen Theologie sich an die Gebildeten wendete. Seit der Romantik verstärkte sich der Reiz dieses Zauberwortes. Immer einseitiger, oft genug ausschließlich sah es die Theologie als ihre Aufgabe an, die Gebildeten für das Christentum zurückzugewinnen. Es lag nahe, sich auf ihren Standpunkt zu stellen und ihrer Kritik recht zu geben. Die Neigung des Deutschen, in der Gerechtigkeit gegen den Gegner gegen den Freund ungerecht zu werden, verstärkte diesen Zug bedenklich. Verhängnisvoller war es, daß durch diese Einstellung auf die Gebildeten die Theologie von vornherein unpopulär wurde. Das gilt von Schleiermachers Reden in hohem Maße. Er hat nur die Gebildeten im Auge, er fühlt sich mit ihnen einig, er denkt nach ihrer Weise und spricht ihre Sprache. Populär wie die Volksschriften der Reformatoren sind deswegen diese Reden nicht. In ihrer exklusiven Denkweise und ihrer künstlich gemachten Sprache waren sie selbst damals nur für einen engen Kreis von Gebildeten verständlich und schmackhaft. Es ist nicht unbegreiflich, daß sie dem natürlichen Empfinden Goethes widerstanden. Volkstümlich waren sie gar nicht, und leider ist damit das Ideal der Volkstümlichkeit der modernen Theologie und Kirche von Anfang an ebenso fern gerückt wie der klassischen Dichtung durch ihr antikes Gewand. Das ist für das deutsche Volk des 19. Jahrhunderts verhängnisvoll geworden. Der führende Theologe war kein Volksmann wie Luther, sondern ein Aristokrat; er verachtete die Masse; während der gemeine Mann für die Reformatoren noch ein Ehrentitel war, ist für Schleiermacher das

Gemeine schon zum Scheltwort geworden. Die Neigung zur Mystik verstärkt diesen Hang, sich vom Volke zurückzuziehen, nur noch mehr. Der romantische Heroenkultus setzt sich in Schleiermachers Religion fort, denn von Heroen der Religion redet auch er. Sein religiöses Empfinden ist fein, aber nicht kraftvoll, zart, aber nicht männlich, er denkt und spricht vornehm, aber auch kühl; auch in seiner Predigt hat er diesen aristokratischen Charakter seines Christentums keineswegs völlig überwunden. Diese feingesponnene Dialektik, diese abstrakte Sprache, dieser langatmige Satzbau war akademisch, aber nicht populär. Und das hatte seinen innerlichen Grund, denn die Religion, die Schleiermacher vertritt, ist nicht für Menschen, die mit der Hand arbeiten müssen. „Es gibt kein größeres Hindernis der Religion als dieses, daß wir unsere eigenen Sklaven sein müssen; denn ein Sklave ist jeder, der etwas verrichten muß, was durch tote Kräfte sollte bewirkt werden können." Deswegen erhofft Schleiermacher von dem Fortschritt der Kultur und der Industrie ein Leben, „in dem sie Ruhe und Muße haben, in sich die Welt zu betrachten." Ein verhängnisvoller Mangel an Voraussicht, dem eine schwere Enttäuschung folgen mußte! Zu Schleiermachers kontemplativer Religion gehört die akademische Freiheit des Menschen, der in geistigem Genuß leben kann. Aber „für die Unglücklichen, welche ihre Muskeln im Dienste unaufhörlich verwenden müssen, für sie ist diese Religion nur möglich durch die Vermittlung von Priestern." Diese Religion für Leute, die im geistigen Genuß leben, war freilich etwas anderes als das Evangelium der Reformatoren, das den Menschen bei seiner körperlichen Arbeit suchte und stärkte. Auf die sozialen Aufgaben, die auf die Kirche warteten, war sie durch diese Anleitung nicht vorbereitet. Man muß freilich bedenken, daß sich Schleiermacher in diesen Reden dem Gedankenkreis und der Empfindungsweise der Gebildeten, zu denen er sprach, möglichst anpaßte. Diese beständige Anpassung an eine Denkweise, in der er selbst nicht aufging, machte auch seine Sprache so künstlich. Freiere und natürlichere Töne fand er in seinen Predigten und in seinen Briefen. In ihnen und nicht in den Reden findet man den ganzen Mann in seinem tiefsten Wesen. Hier zeigt sich nicht nur die Weichheit der Empfindung, sondern auch die geschmeidige Kraft des Denkens; ein elastischer und doch fester Charakter äußert sich in einer viel einfacheren und natürlicheren Sprache. Aber freilich, im Kreise der Gebildeten bewegt er sich immer. Die kraftvolle und derbe Volkstümlichkeit der reformatorischen Predigt und die Freude

am Verkehr mit dem gemeinen Manne aus dem Volke liegt ihm fern. Diese Schranke des Begründers der neuen Theologie hat auch die Wirksamkeit des deutschen Protestantismus eingeengt. Die „Reden über die Religion" gehören nicht zu den Büchern, die noch heute mit ursprünglicher Kraft wirken. Sie ragen in ihrer Wirksamkeit nicht über ihre Zeit hinaus. Schon als sie erschienen, war ihr Wirkungskreis selbst unter den Gebildeten, auf deren besondere Stimmung und Denkweise sie berechnet waren, begrenzt. Der tiefgehende und weitverbreitete Einfluß, den Schleiermacher später ausgeübt hat, ging nicht von diesen Reden, sondern von seinen Predigten aus. Soweit die Reden aber wirkten, wirkten sie durch ihren Grundgedanken. Das Wesen der Religion im Gefühl, und zwar gerade im Gefühl der Sehnsucht zu sehen, im ausgesprochenen Unterschiede von dem Gefühl der Befriedigung, das die Grundstimmung der orthodoxen Frömmigkeit ist, diese Stimmung war über die Kreise der Romantiker hinaus weit verbreitet.

Schleiermacher schlug mit diesem Stichwort einen Ton an, der bei seinen Zeitgenossen weithin ein Echo fand. Sehnsucht war die Grundstimmung des Idealismus. Fichte war gewiß nicht weich, aber der Grundton seiner Religion war Sehnsucht. „Unsere Bestimmung kündigt sich an durch jenes Sehnen, das durch kein endliches Gut zu befriedigen ist.[1]) Hegel nennt die alttestamentliche Religion eine „unendliche Energie der Sehnsucht" und er beschreibt das Eindringen der orientalischen Religionen in das römische Reich: „Der ins Äußerliche und in die endlichen Zwecke verlorene Geist hat sich nach dem Unendlichen gesehnt." Auch Goethe kennt in der klassischen Walpurgisnacht die „sehnsuchtsvollen Hungerleider nach dem Unerreichlichen". Höchst charakteristisch spricht M. Claudius dies Verlangen nach dem, was besser ist als alle Lust und alles Leid der Welt, aus:

„Ich suche es in meinem Sinn
Und sehne mich danach."

Und bei Schenkendorf ist die Religion, die er seinem Volke wünscht:

„In der Brust ein frommes Sehnen
Ew'ger Freiheit Unterpfand."

Selbst ein so kühler Mann wie W. v. Humboldt konnte sagen: „Die Idealität eines Charakters hängt von nichts so sehr ab, als von der Tiefe und der Art der Sehnsucht, die ihn begeistert", und „der Mensch

[1]) 5, 205.

hat nur insofern einen bestimmten Charakter, als er eine bestimmte Sehnsucht hat.“[1]) Es war die Stimmung des Idealismus, der Schiller in immer neuen Wendungen Ausdruck gab, die Stimmung, mit der das unerreichbare Ideal Kants den unermüdlichen Wanderer erfüllte. Es war die eigentlich religiöse Stimmung der Zeit, die nicht erst die romantische Literatur beherrschte. Sie sprach sich schon in Jung-Stillings „Heimweh“ aus: „Selig sind, die das Heimweh haben, denn sie sollen nach Hause kommen.“ St. Martins Schrift l' homme de désir, der Mensch der Sehnsucht, wurde deswegen besonders geschätzt (übersetzt 1813 von Adolf Wagner). Auch das orthodoxe Christentum kannte die Sehnsucht, aber sie wurde im Gleichgewicht gehalten durch die befriedigte, gesättigte Heilsgewißheit des gerechtfertigten Gläubigen. Der Ton lag auf dem Haben und nicht auf dem Suchen. Die beruhigte Stimmung des beschwichtigten Gewissens herrschte. Sie schlug nur allzu leicht in Selbstzufriedenheit um. Damit wurde sie gefährdet und zerrann, und mit ihr der Friede des gerechtfertigten Glaubens. Übrig blieb nur das Verlangen, das Suchen, die Sehnsucht. In der Aufklärung, bei Lessing und bei Kant ist dieses Streben und Fragen noch eine heitere Kühle und eine männliche Energie; allmählich erweichte sie zur Sehnsucht und Wehmut, um schließlich in pessimistische Bitterkeit und Enttäuschung umzuschlagen. Schleiermachers Reden riefen bei seinen Zeitgenossen einen Widerhall wach, weil sie den Ton der Sehnsucht anschlugen, den sie verstanden. Die unmittelbare Wirkung der Reden auf die verschiedenen Kreise der Gebildeten war sehr verschieden. Zunächst riefen sie einen heftigen Widerspruch hervor. Friedrich Schlegel schrieb aus Berlin über Schleiermacher: „Seine Reden geben hier ein Ärgernis, das mit denen über die Lucinde fast Schritt hält. Man findet den klarsten Atheismus darin.“ Die ältere Generation, die so urteilte, fand einen würdigen Vertreter in dem Hofprediger Sack. Er konnte Schleiermachers Reden „für nichts weiter erkennen als für eine geistvolle Apologie des Pantheismus, für eine rednerische Darstellung des spinozistischen Systems.“ Es war ihm unfaßbar, wie Schleiermacher mit dieser Religion die Aufgabe des christlichen Predigers verbinden könne. Er witterte darin die hoffärtige Anpassung der Aufklärer, die sich zu „dem Aberglauben des undenkenden Pöbels herabläßt“. „Was ist ein Prediger, der das Universum für die Gottheit hält,

[1]) Spranger S. 444.

dem Religion nichts weiter ist als eine Anschauung des Universums, der zwischen Religiosität und Moralität durchaus keine Verknüpfung erkennt, der alle Motive zum Gutsein, die aus Religionsbegriffen hergenommen sind, verachtet?" Hatte er hiermit den schwächsten Punkt der Reden Schleiermachers getroffen, so hatte er auch einen schlichten und natürlichen Widerwillen gegen „die revolutionäre neue Sprache, diese pomphafte und geschmacklose Schreibart".

Schleiermachers Antwort auf dieses ehrliche und offene Urteil zeigt, wie hier zwei Generationen einander gegenübertraten, die einen gemeinsamen Boden nicht mehr finden konnten. Als seinen Endzweck bezeichnet er „die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen. Dazu gehörte für ihn auch, daß die Religion „zum Dienst der Moral nicht notwendig ist". Er trennte sie von der Moral, um sie ihr nicht unterzuordnen. Den Vorwurf des Pantheismus lehnte er ab, aber ebenso auch den Begriff der Persönlichkeit Gottes. Aus ihm ist „keine Religion zu entwickeln, er ist nicht die Quelle der Andacht". Persönlichkeit oder nicht, das war ihm ein reiner Wortstreit. Den eigentlichen Grund des Gegensatzes sah er selbst in seiner „angeborenen Mystik". Es war ein Zusammenstoß zwischen der nüchternen verständigen Frömmigkeit des alten Geschlechts und der neuen Mystik. Eben darum hielt Schleiermacher an seinem kirchlichen Amt mit Ernst und Freudigkeit fest. „Ich halte den Stand des Predigers für den edelsten, den nur ein wahrhaft religiöses, tugendhaftes und ernstes Gemüt würdig ausfüllen kann, und nie werde ich ihn mit meinem Willen gegen einen andern vertauschen."

Aber auch die Kreise, auf die Schleiermacher es abgesehen hatte, lehnten die Reden zunächst ab. Schiller sah in ihnen nur ein Produkt der Berliner Romantik. Dieser kompetente Kritiker beurteilte Schleiermachers Stil nicht viel anders als Sack. Nach seinem Urteil war die Schrift „bei allem Anspruch auf Wärme und Innigkeit noch sehr trocken im ganzen und oft prätentioniert geschrieben; auch enthält sie wenig neue Ausbeute." Goethe konnte allerdings „die Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung nicht genug rühmen; je nachlässiger indessen der Stil und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegenteil und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung." Religiös standen beide Dichter auf dem Boden der Aufklärung, beide wurden durch Schleiermachers reformierte und pietistische Urteile über

die religiöse Bedeutungslosigkeit der Kunst abgestoßen. Für Goethe war Schleiermachers Stellung zur Natur, diese rein geistige Mystik, ebenso verwerflich wie Jacobis zwiespältige Glaubensphilosophie. Diesen Widerwillen des Goetheschen Kreises gegen das pietistische Element bei Schleiermacher hat am schärfsten Schelling ausgesprochen. Die allerdings künstlich gemachte Begeisterung der Romantiker für Schleiermachers Religion reizte ihn zu einem zynischen Widerspruch. In dem epikurischen Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens, dessen Druck auf Goethes Rat unterblieb, sprach sich der Realismus des Philosophen aus, der wie Goethe ganz in und mit der Natur dachte, empfand und lebte. Sein Bekenntnis war ein schroffer Naturalismus. Er war

„schon über Kopf und Hals
vertieft im Anschauen des Weltenalls."

Doch wollte er sich

„nicht von den hohen Geistern
lassen Verstand und Sinn verkleistern."

Darum lehnt er sich gegen die neue Religion widerspenstig auf.

„Kann es fürwahr nicht länger ertragen,
Muß wieder einmal um mich schlagen,
Wieder mich rühren mit allen Sinnen,
So mir dachten zu zerrinnen
Von den hohen überird'schen Lehren,
Dazu sie mich wollten mit Gewalt bekehren."

Das war kein zufälliger Zusammenstoß, kein persönlicher Konflikt; hemmungslos, wie Schelling sich in einem nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Dokument äußert, verriet er den innerlichen Gegensatz der realistischen Naturanschauung gegen eine Religion, in der sich reformierte Übersinnlichkeit und herrnhutische Mystik mit dem Idealismus verschmolzen hatten. Sowie der Idealismus eine Naturphilosophie ausbildete, meldete sich der Konflikt mit dem Realismus, der neben ihm herging. Und doch stand Schleiermacher Schelling innerlich nahe, und zwar gerade in seiner Stellung zur Natur. Treffend hob das Hegel hervor, indem er Schleiermachers „Reden über die Religion" als eine Schrift bezeichnete, welche im Gegensatz zu Fichtes Idealismus „das Drängen des besseren Geistes besonders in der unbefangenen, noch jugendlichen Welt zeige." Sie und ihre Aufnahme deuten auf das Bedürfnis nach einer Philosophie hin, von welcher „die Natur für die Mißhandlung, die sie in dem Kantischen und Fichteschen System leidet, versöhnt, und die Vernunft selbst in

Übereinstimmung mit der Natur gesetzt wird." Hegel fühlte die Verwandtschaft, welche Schleiermacher mit der realistischen Naturphilosophie verband, heraus.

Äußerlich stand niemand Schleiermacher so nahe wie Friedrich Schlegel. Auch innerlich hatte Schleiermacher ihn beeinflußt. Schlegel gewann ein Verständnis für die Notwendigkeit der Religion. „Wer ein Höchstes tief in sich ahnt und nicht weiß, wie er sich's deuten soll, der lese die ‚Reden über die Religion', und was er fühlte, wird ihm klar werden bis zum Wort und zur Rede." Wer die wahre religiöse Idee des Universums kennen lernen will, der kann sie, wenn er Spinoza noch nicht verstanden hat, vor der Hand in den „Reden über die Religion" lernen. Schlegels Religion ist recht eigentlich die aristokratische Religion der Gebildeten. Er empfiehlt die Reden „mehr wegen der Bildung als wegen der Religion" und sieht ihre Bedeutung darin, daß Schleiermacher sie zur „Mitbürgerin im Reiche der Bildung" gemacht hat. Er verachtet die Aufklärung, weil sie die Religion „bis auf den Begriff verloren hat". Mit dem Hochmut des Romantikers sieht er auf „das schwächliche Gepräge dieses gebrechlichen Zeitalters herab, in dem alle Religion gänzlich erloschen ist bis auf wenige Funken, die vielleicht hie und da noch schlummern unter dem Aschenhaufen der Mode". Die Überlegenheit der neuen Generation, das eigentliche Wesen der Bildung, durch die die Aufklärung überwunden ist, ist die neue Religion, die jetzt entdeckt wird. Ihr Wesen ist das Interesse am Übersinnlichen, d. h. der Idealismus. Sie ist die idealistische Gesinnung, aus der Kunst und Wissenschaft entstehen, und das Ziel, zu dem sie streben. Was Schlegel sich unter Religion vorstellt, hat am treffendsten Goethe ausgedrückt in dem Wort:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Der hat auch Religion.
Wer diese beiden nicht besitzt,
Der habe Religion."

Das war die vornehme Religion, durch die sich die Gebildeten selbstbewußt über die Masse erhoben. Aus ihr entspringt und in sie mündet alle Philosophie; sie redet die Sprache der Poesie. Sie ist der enthusiastische Schwung, aus dem die Idee des Denkers und die Sprache des Dichters entsteht. Sie ist der mystische Hauch, der über der idealistischen Weltanschauung liegt, die vornehme Gesinnung, aus der alles höhere Geistesleben entsteht. Die Erschütterungen des Zeitalters deuten nur hin auf die große Entstehung der Religion. Sie

ist nicht Moral und auch nicht der Moral untergeordnet, sondern sie steht über ihr. Von der Höhe dieser Religion aus beurteilte Schlegel Schleiermacher. Er ist für ihn nicht der Schöpfer, sondern nur ein Wortführer der neuen Bewegung, und die Frage ist, ob er sie richtig zum Ausdruck gebracht hat. Wie wenig Schlegel imstande war, einfach zu denken und natürlich zu empfinden, zeigt sich in der überschwenglichen Anerkennung, die er gerade der schwächsten Seite Schleiermachers, ihrem Stil widmete. In dieser Beziehung war Schleiermacher sein Schüler. Worin er das eigentliche Verdienst der Reden sieht, das sagen die Worte: „Hier wirst du noch überdem eine Ansicht des Christentums finden, die sich in der Musik der Gefühle besonders des allerheiligsten, der Wehmut, eher zur Schönheit neigt. Bedenke nur, welche himmlische Gabe des Friedens dieses Buch für so manche liebenswürdige Menschen werden kann, die nun einmal weder vom Christentum noch von der Bildung des Zeitalters ablassen können, weil sie es nicht wollen können." Sein einziges Interesse ist die Vereinigung von Bildung und Christentum. Die Trennung von Religion und Moral hat Schleiermacher zuerst so absolut gefordert, und das unterscheidet ihn von Jacobi, dessen Religion auf eine „etwas dürftige und mittelmäßige Mystik hinausläuft". Aber nur diese schwächliche Mystik ist es, gegen die Schlegel sich wendet, nicht Schleiermachers Mystik. Was Schlegel auszusetzen hat, ist „daß er die lebendige Harmonie der verschiedenen Teile der Bildung und Anlagen der Menschheit, wie sie sich göttlich vereinigen und trennen, nicht ganz ergriffen hat." Für Schleiermacher war eben die Religion etwas Selbständiges, für Schlegel war sie der Mittelpunkt der höheren geistigen Bildung. Der höchste Ausdruck, den er für sie gefunden hat, lautet in der Schrift über die Philosophie an Dorothea: Religion hat man, „wenn man göttlich denkt und dichtet und lebt, wenn man voll von Gott ist, wenn ein Hauch von Andacht und Begeisterung über unser ganzes Sein ausgegossen ist, wenn man nichts mehr um der Pflicht willen, sondern alles aus Liebe tut, bloß weil man es will, und wenn man es darum will, weil es Gott sagt, nämlich Gott in uns." So schön dieser Ausdruck für das Wesen der Religion ist, so spricht doch Schlegel immer nur als der gebildete Einzelne, der eine innere Einheit, einen Mittelpunkt und zu gleicher Zeit eine gehobene Stimmung für sein geistiges Leben in der Religion sucht. Dagegen Schleiermacher sprach als Prediger, dessen Wort aus der Gemeinde hervor und wieder in sie einging.

Kräftiger war die Wirkung der Reden Schleiermachers außerhalb des engen Kreises der Romantik, an den er zunächst dachte. Ein klassisches Beispiel, welches zu gleicher Zeit eine geschichtliche Bedeutung gewonnen hat, hinaus über Schleiermachers ursprüngliche Absicht, ist die Bekehrung von Claus Harms. Als er die Reden zufällig in die Hand bekam, las er sie ohne Unterbrechung zweimal hintereinander, und da war's, wie er selbst in hohem Alter erzählt, „daß ich mit einemmal allen Rationalismus und alle Ästhetik und alles Selbstwissen und alles Selbsttun in dem Werke des Heils als nichtig und als ein Nichts erkannte und mir die Notwendigkeit wie einblitzte, daß unser Heil von anderer Herkunft sein müßte." „Ich empfing von diesem Buch den Stoß zu einer ewigen Bewegung." Was ihm durch Schleiermachers Reden aufgegangen war, das war die Erkenntnis, daß unser Heil nicht aus uns selber, nicht aus unserer eigenen Vernunft und Kraft stammt. Der Lutheraner hörte den reformatorischen Klang aus den Reden heraus. Diese Erkenntnis war seine Wiedergeburt und Bekehrung. „Ich habe daran, was ich die Geburtsstunde meines höheren Lebens nenne, doch richtiger gesagt die Todesstunde meines alten Menschen." Nur diese negative Erkenntnis ging ihm zunächst auf. „Ich hatte nur den Tod begriffen, aber das Leben noch nicht begriffen . . . mehr hatte ich von Schleiermacher nicht; doch dieses hatte ich von ihm und danke nächst Gott ihm für das." Er selbst nennt diese Erkenntnis mystisch. Nach dem Urteil seiner Zeitgenossen, und an der Aufklärung gemessen, war es auch das mystische Element in Schleiermachers Reden, das Innenwirken Gottes im Menschen, durch welches alle Religion, aller Glaube eine von oben im Menschen gewirkte Gabe Gottes ist. Diese reformatorische Erkenntnis war für die Aufklärer Mystik. Ihr neues Aufleuchten war der Anfang der Erweckung.

Es ist bezeichnend, daß Schleiermachers Predigten, die für Sack verständlicher waren als seine Reden, den jungen Claus Harms enttäuschten. Auch er hatte die Empfindung, daß zwischen den Reden und den Predigten eine Kluft lag, aber wie weit die junge Generation sich von der alten entfernt hatte, das zeigte sich darin, daß er den Reden vor den Predigten den Vorzug gab.

„Der mich gezeugt hatte, der hatte kein Brot für mich. Ich dachte, er würde das Leben, was durch ihn in mir aufgegangen war, hinüberleiten zur Verkündigung, seine Predigten würden seine popu-

larisierten Reden sein, das waren sie aber so wenig, daß sie an Stellen mir als das Gegenteil vorkamen."

Claus Harms stand nicht allein. Wie er, so empfand das junge Geschlecht. Der klassische Zeuge dafür ist August Neander, der Kirchenhistoriker unter den Theologen der Erweckungsbewegung. Im Rückblick auf die beginnenden religiösen Bewegungen zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, an denen er selbst teilgenommen hatte, hebt er hervor, „daß eine pantheistische Begeisterung für manches innigere und tiefere Gemüt einen Ausgangspunkt für den Glauben an das Evangelium bilden konnte." Besonders wichtig seien in dieser Beziehung Schleiermachers Reden über die Religion gewesen. Man wird an Schleiermachers Korrespondenz mit Sack erinnert, wenn Neander bemerkt, daß Männer aus dem älteren Geschlechte des Supranaturalismus oder solche Rationalisten, denen der Glaube an einen überweltlichen Gott und an ein jenseitiges Leben geblieben war, „das pantheistische Element, das ihnen in jenem Buche gegenübertrat, mit Unwillen und Abscheu zurückweisen mußten." Anders stand es mit dem jüngeren Geschlecht. Neander erinnert daran, „mit welcher Macht dieses in jugendlicher Begeisterung von dem verkannten religiösen Element in der menschlichen Natur zeugende Buch auf die Gemüter wirkte." Dem einseitigen Intellektualismus gegenüber wies Schleiermacher auf die Macht des religiösen Gefühls, den Sitz der Religion im Gemüte hin. Von dem willkürlich zusammengesetzten abstrakten Wesen, das man Vernunftreligion nannte, wies er auf das eigentümliche Wesen der Religion und des Christentums hin. „Dies kam zusammen mit dem neuerwachenden Interesse und Sinn für geschichtliche Forschung." Noch nach Jahren bekannte ein anderer Kollege Schleiermachers, Marheinecke, ihm: „Ich glaube fest, daß ich erst da, als ich Sie über Religion reden hörte, zum erstenmal in meinem Leben mit voller Besinnung religiös und fromm gewesen bin. Und wen man in solchen Stunden als einen Propheten göttlicher Offenbarung kennen gelernt hat — wie sollte ich es Ihnen nicht sagen dürfen, daß ich Sie von ganzem Herzen liebe." Er sprach damit aus dem Herzen vieler. So urteilt die neue Generation.

Unter dem Freundeskreis, an den Schleiermacher sich mit seinen Reden wandte, hat er auf Einen einen tiefen Eindruck gemacht, der ihm ebenbürtig war, das war Novalis. Seine Lieder sind unter dem Einfluß der Reden Schleiermachers entstanden und ebenso der Aufsatz: „Die Christenheit oder Europa." Mit Schleiermacher verband ihn

die herrnhutische Frömmigkeit. Durch seine beiden Eltern war er in dem Pietismus der Brüdergemeinde erzogen. Seine Tagebücher zeigen die Gewöhnung zur Selbstbeobachtung, die dem Pietismus eigentümlich ist. In ihrer religiösen Eigenart erinnern sie aber auch an die Tagebücher Baaders. Und in der Tat ist der Einfluß Baaders auf Novalis stärker als der Schleiermachers, und die geistige Verwandtschaft zwischen beiden ist enger. Mit Baader verband ihn später die gemeinsame Verehrung für Jakob Böhme. Novalis Tagebücher sind wie die von Baader durchaus religiös; sie sind eine Gewissensprüfung. Das beständige leichte und leise Schwanken der Empfindungen, in denen sein Gewissen sich zeigt, wird mit zarter Empfindlichkeit beobachtet; beständig ist er beschäftigt, die Stimmungen ausbalanzieren zu lassen. Er prüft, ob er an Gott gedacht hat, ob er innerlich ruhig, vergnügt, heiter war. Diese Neigung zur Reflexion, die dem Idealisten mit dem Pietismus gemeinsam ist, macht ihn zum Psychologen. „Kein Interesse ist interessanter," sagt er in höchst bezeichnender Weise, „als was man an sich selbst nimmt." Die Psychologie, die aus der Beobachtung anderer Menschen stammt, nennt Novalis Realpsychologie. Er sieht sie als seine eigentliche Gabe und Aufgabe und Baader auf diesem Gebiete als seinen Lehrer an. In den Tagebüchern fällt ebenso wie bei Baader der Ernst und die Aufrichtigkeit auf, mit der er alle Regungen von Sinnlichkeit beobachtet und beherrscht. Eine offenbar sinnliche und reizbare Natur wird durch ein zartes Schamgefühl und durch einen ernsten Willen zur Reinheit in Schranken gehalten. In dieser Beziehung steht Novalis ebenso hoch über dem Durchschnitt seiner Zeitgenossen wie Baader. In dieser Selbsterziehung entwickelt sich seine Religiosität. Die Stimmung ist weich, und gerade darum redet er viel von Männlichkeit. Noch kraftvoller und tiefer ist am Schluß der Tagebücher der Kampf mit der Todesfurcht. Auch in diesen Angstzuständen hat er die Hand beständig am Puls; aber immer wieder findet er das innere Gleichgewicht. Im Kampf mit der Angst entwickelt sich kraftvoller noch und reiner aus dieser weichen Natur ein mannhafter Glaube. „Ein Mann und Christ muß auch Bangigkeit geduldig ertragen. Heißt das Christentum, so kleinmütig zu sein?" Der Eindruck, den die Tagebücher hinterlassen, wird bestätigt und bestärkt durch den Eindruck, den Novalis auf seine Freunde machte. Steffens hat ihn reifer und ruhiger als Friedrich Schlegel geschildert. „Er war ganz Dichter. Das ganze Dasein löste sich für ihn in eine tiefe Mythe auf: .. man kann ihn nicht einen

Mystiker im gewöhnlichen Sinne nennen, denn diese suchen hinter der Sinnlichkeit, von welcher sie sich gefangen fühlen, ein tieferes Geheimnis, in welchem ihre Freiheit und geistige Wirklichkeit verborgen liegt. Ihm war diese geheime Stätte die ursprüngliche klare Heimat; von dieser aus blickte er in die sinnliche Welt und ihre Verhältnisse hinein... So aus einer tiefen Vergangenheit des Geistes, aus einer ursprünglichen, welche sich in der tätigen Gegenwart nur unklar zu äußern vermag, heraus, schien Novalis zu sprechen, wie zu schreiben."

Novalis war Idealist; er schloß sich an Fichte an und teilte dessen Glauben an die schöpferische Macht des allmächtigen Ich. Der religiöse Charakter dieses Glaubens tritt bei Novalis mit besonderer Deutlichkeit hervor. Die Macht der schöpferischen Idee ist die Macht des Berge versetzenden Glaubens. Darum begnügte sich Novalis nicht mit dem allgemeinen Gedanken der schöpferischen Vernunft, sondern er glaubte an reelle, konkrete Wirkungen der Idee oder des Glaubens, und das nannte er magischen Idealismus. In diesem Glauben zeigt sich eine deutliche Verwandtschaft mit Lavater. Aber es zeigt sich auch schon im Ausdruck der Einfluß Baaders, denn magisch nannte Baader den unerklärlichen Übergang des inneren Willens in die äußere Tat, den Einfluß des Geistes auf den Körper. Praktische Bedeutung bekam dieser Glaube bei Novalis aber nur in der Form, daß er durch den bloßen Willen zum Sterben seinen eigenen Tod herbeiführen wollte. Während Kant an die Macht des Gemütes glaubte, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Herr zu werden, glaubte bezeichnenderweise Novalis an die reelle Macht des Entschlusses, zu sterben. Der Idealismus steigerte sich zur Mystik und vollendete sich in der Magie. Den Willen zu sterben, faßte Novalis nach dem Tode seiner Geliebten. Die Verbindung von Liebe und Religion, welche für die Romantiker so charakteristisch ist, ist bei Novalis am reinsten. Seine ganze Frömmigkeit bekommt dadurch ihren Charakter. Schleiermachers Reden zogen ihn darum so mächtig an, weil sie die Eigenart seiner Frömmigkeit zum Ausdruck brachten, denn seine Religion ist in der Tat durchaus Empfindung. Darin liegt der eigentümliche Charakter seiner geistlichen Lieder und darin auch ihr Unterschied vom Kirchenlied der Reformationszeit und der Orthodoxie wie vom Rationalismus und selbst von Lavaters geistlichem Liede. In der Geschichte des Kirchenliedes macht er Epoche. Er hat die geistliche Lyrik geschaffen, er hat die Goethesche Lyrik in

das geistliche Lied eingeführt. Das Bindeglied zwischen dem alten Kirchenlied und dieser neuen Lyrik war Zinzendorf, wie überhaupt die Brüdergemeinde der Kanal geworden ist, durch den sich das neue Geistesleben mit der christlichen Frömmigkeit verband. Der herrnhutische Charakter des Christentums von Novalis zeigt sich vor allem in seinen Liedern. Wie bei Zinzendorf schließt sich die religiöse Empfindung, der er Ausdruck verlieh, an die Person Jesu an. Dadurch ging er über Schleiermachers Reden hinaus. Sein geistliches Lied ist Christuslied. Aber die Empfindung, die er zum Ausdruck bringt, ist nicht wie bei den Reformatoren und Orthodoxen Glaube, sondern wie bei Zinzendorf und den Mystikern Liebe zu Christus. Christus und Sophie stehen immer nebeneinander. „Hinunter zu der süßen Braut, zu Jesus, dem Geliebten." „Er bleibt ihm wie ein treues Weib eigen." Das religiöse Gefühl, welches in dieser Liebe zur Vollendung kommt, durchläuft die ganze Skala der Empfindungen, von der tiefsten Melancholie bis zu der Liebe, in der er sagen kann: „Ich fühle nichts als Freude." Trotzdem Novalis in christlicher Erziehung aufgewachsen war, war er nach seiner eigenen Empfindung wie Hamann und Schleiermacher ein Bekehrter. Die Erinnerung an seine Bekehrung beherrscht sein Leben; durch diesen Zug ist er ein echter Pietist. „Unter tausend frohen Stunden, die im Leben ich gefunden, blieb nur eine mir getreu." Er sah seine Bekehrung in der tiefen Erschütterung durch den Tod seiner Geliebten, er fühlte darin den Beruf zur unsichtbaren Welt; ihm war wie einem, der bisher von Gott noch nie gehört hatte, und nun erst ganz im Glauben an Gott und Unsterblichkeit leben wollte. Seine Stimmung spricht sich in den Hymnen an die Nacht aus; wie der Grundzug immer Wehmut und Sehnsucht bleibt, so ist es hier die Sehnsucht nach dem Tode. Aber dieser Schmerz hat nichts Bitteres an sich, alle Empfindungen sind für ihn süß und weich. So ist auch der Schmerz für ihn keine Unlust-Empfindung, sondern ein süßer Schauer. Es ist eine Wollust des Schmerzes, eine Liebe zum Leiden, zur Krankheit, zum Tode.

„Gelobt sei uns die ewige Nacht,
Gelobt der ewige Schlummer!"

Er sehnt sich nicht nach dem Nichtsein, aber er scheut die Unruhe und den Lärm des Tages. Er meidet das nüchterne und grelle Licht, das ihn in seinen Träumen stört. Auch die Müdigkeit und das Einschlummern tut ihm wohl; er sucht den süßen Schlaf und die

süßen Träume, in denen der Krampf des Lebens sich löst. Diese Nacht hat keine Schrecken und diese Melancholie nichts von Verzweiflung. Freilich kennt er alle Empfindungen, auch die krankhaften bis an die Grenze des Wahnsinns hin, Angstzustände und schwärzeste Melancholie; und in diesen düsteren und drückenden Empfindungen schildert er den Zustand der unbekehrten Welt. Er kann ihn völlig verstehen. „Auch mir war einst wie dir zumut." Auch die Bekehrung ist für ihn ein Gefühlsvorgang, die Entspannung eines krankhaften inneren Druckes, ein weiches, süßes Zerschmelzen, ein Auftauen in der Liebe Christi.

„Die treuste Liebe sieget,
am Ende fühlt man sie,
weint bitterlich und schmieget
sich kindlich an dein Knie."

„Der alte schwere Wahn von Sünde", an den unser Herz festgebannt war, schwindet hin.

„Seitdem verschwand bei uns die Sünde,
und fröhlich wurde unser Schritt.
Das Leben zieht nun vorüber
wie ein seliger Traum."

Diese Schilderung der Bekehrung als ein Hinschmelzen der Sünde, der Angst und der Unruhe ist durch Novalis populär geworden. Das Sündenbewußtsein und Schuldgefühl hat für seine Bekehrung nicht die Bedeutung, die es bei den Reformatoren, in der Orthodoxie und im Pietismus gehabt hat. „Der alte, schwere Wahn von Sünde" verschwindet. Religiös ist Novalis weder orthodox, noch pietistisch. Es ist weder die Angst des Gewissens noch die Not der Sünde, die er in seiner Bekehrung überwindet, sondern eine tiefe Verstimmung, eine schwere Melancholie, weniger die Buße des verlorenen Sohnes als das Heimweh des Verirrten. Weiche Wehmut bleibt zurück. Die Stimmung der Sehnsucht, die für die Idealisten so charakteristisch ist, ist hier nicht ein Verlangen nach einer fernen Zukunft, sondern ein Heimweh nach einer verlorenen Vergangenheit. Indem er „in das Bild vergangener Zeiten wie tief in einen Abgrund sieht, in welchen ihn von allen Seiten ein süßes Weh herniederzieht", bleibt die Stimmung gerührt: es wird viel geweint. „Oft muß ich bitter weinen." „Weinen muß ich immer, weinen." Aber auch diese Tränen, auch wenn sie Tränen der Reue sind, sind süß.

„Wenn ich ihn nur habe,
Fühl ich nichts als Freude."

Motiv der Religion ist für Novalis wie für Schleiermacher Sehnsucht nach Liebe. Er sucht wie einst Hamann einen Freund, dem er sich anvertrauen kann, und findet ihn in Jesus. Es ist freilich richtig, daß diese Lieder nicht kirchlich sind; das unterscheidet sie von den Liedern der Reformation und des orthodoxen Zeitalters. Sie gehen nicht hervor aus einer Gemeinde und sind nicht für eine Gemeinde bestimmt. Der pastorale Zug des orthodoxen Kirchenliedes fehlt ihnen ganz. Das Ich, welches sich hier ausspricht, spricht nicht im Namen einer Gemeinde, es ist das großartige und einsame Ich der idealistischen Philosophie; und doch bleibt es nicht einsam. Auch dieses Christentum zeigt seine Echtheit darin, daß ihm ein Trieb zur Propaganda tief eingepflanzt ist.

„Ich sag es jedem, jeder sagt
Es seinen Freunden gleich,
Daß bald an allen Orten tagt
Das neue Himmelreich."

Das Motiv zur Propaganda liegt in der Bekehrung.

„Ich fall' ihm weinend in die Arme,
Auch mir war einst wie dir zumut.
Doch ich genas von meinem Harme
Und weiß nun, wo man ewig ruht.
Dich muß wie mich ein Wesen trösten,
Das innig liebte, litt und starb."

Der süße und weiche Ton, den Novalis angeschlagen hat, hat im religiösen Lied des neunzehnten Jahrhunderts ein vielstimmiges Echo gefunden. Er hat die mannhaften Töne des reformatorischen Chorals zeitweise übertönt und zum Schweigen gebracht, jungfräulich, rein und zart, aber auch frauenhaft weich ohne den Tatendrang und Kampfeszorn der Reformatoren.

Der tiefste Grund lag darin, daß Novalis der Reformation auch innerlich fern stand. Darüber hat er sich am klarsten ausgesprochen in dem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa". Das Ziel, welches ihm vorschwebt, ist verwandt mit dem ewigen Frieden, den die Aufklärung erwartete. Auch er schließt in der Erwartung „nur Geduld, sie wird, sie muß kommen, die heilige Zeit des ewigen Friedens". Diese Hoffnung beherrscht seine Geschichtsphilosophie. Es ist die Aufgabe der Christenheit, die Völker der Welt in einem ewigen Friedensreiche zu einigen. Die Bedingung dafür ist die Einheit, die Universalität der Christenheit. Das Christentum ist seinem Wesen nach kosmopolitisch.

Diese Einheit hat einmal bestanden. Darin besteht für Novalis die Größe des Mittelalters. „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Erdteil bewohnte; ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reiches." Diese Einheit der Christenheit bildet für Novalis die eigentliche Anziehungskraft des Mittelalters; von da aus beurteilt er die Reformation. Er verkennt keineswegs ihr relatives Recht in dem inneren Verfall der mittelalterlichen Kirche. Aber die Reformatoren „teilten die unteilbare Kirche". Diese Zerstörung der Einheit und Universalität der Kirche ist der Grundschaden der Reformation; nun treten an die Stelle der universalen Kirche die Landeskirchen unter der Herrschaft der Fürsten, die diese Spaltung zur Erweiterung ihrer landesherrlichen Gewalt benutzen. Es wird „damit der Grund zur allmählichen Untergrabung des religiösen kosmopolitischen Interesses gelegt. So verlor die Religion ihren großen Friede stiftenden Einfluß." Die Landeskirchen verschärfen und vertiefen den Streit anstatt ihn zu schlichten. Die äußere Form der Kirche wird kümmerlich und dürftig, wird abhängig und ohnmächtig. Wer kann dem Dichter dies Urteil verdenken. Es war nur zu berechtigt. Es ist klar, daß es nicht aus einem reaktionären Interesse hervorging.

Man kann das ebensowenig sagen von dem Urteil über den inneren Charakter des Protestantismus; denn hier sieht Novalis den Grundfehler in der Beschränkung der Offenbarung auf die Bibel. Er verbindet dieses Urteil mit einer sehr freien Kritik der Bibel. Der Geist wird durch den Buchstaben verdrängt, „die absolute Popularität der Bibel behauptet, und nun drückte der dürftige Inhalt, der rohe abstrakte Begriff der Religion in diesen Büchern desto merklicher." An den reformatorischen Grundsätzen gemessen war dieses Urteil alles andere als reaktionär, es war revolutionär, ganz ähnlich wie Schellings ursprüngliches Urteil über die Bibel. Reaktionäre Motive hat Novalis Urteil über Katholizismus und Protestantismus nicht. Mit der Reformation beginnt in der Kirche die Herrschaft der Philologie, „deren auszehrender Einfluß von da an unverkennbar wird." In der Geschichte des Protestantismus läßt Novalis bezeichnenderweise außer dem glänzenden Anfang nur Zinzendorf und Jakob Böhme gelten; im allgemeinen lautet sein Urteil: mit der Reformation war es um die Christenheit getan; von nun an war keine mehr vorhanden. Katholiken oder Protestanten oder Reformierte standen in sektiererischer

Abgeschiedenheit weiter voneinander entfernt als von Mohammedanern und Heiden." Zu dem Zerfall in Landeskirchen kommt noch die Spaltung in Konfessionen. An Stelle der Herrschaft der Priester tritt die nicht minder bedenkliche Herrschaft der Gelehrten. Der Haß „gegen den katholischen Glauben ging allmählich in Haß gegen die Bibel, gegen den christlichen Glauben und endlich gar gegen die Religion über". Aus der Reformation entsteht die Aufklärung. Gegen diese, deren Religion Novalis eigentlich alleine kennt, richtet sich im Grunde genommen seine Kritik des Protestantismus. Den Widerwillen gegen das Weltbild der Aufklärung teilt er mit Goethe. Die Aufklärer hören statt der Sphärenharmonie nur „das einförmige Klappern einer ungeheuren Mühle, ohne Baumeister und Müller, eine sich selbst mahlende Mühle." Aller Enthusiasmus ist verschwunden, alle Poesie verstummt, jede Spur des Heiligen vertilgt. „Gott wurde zum müßigen Zuschauer des großen rührenden Schauspieles, das die Gelehrten aufführten, gemacht. Das gemeine Volk wurde recht mit Vorliebe aufgeklärt und zu jenem gebildeten Enthusiasmus erzogen; und so entstand eine neue europäische Zunft, die Philanthropen und Aufklärer." Das Ende war die französische Revolution. In Bezug auf sie urteilt Novalis genau, wie Baader in derselben Zeit urteilte: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion." Aus dem Chaos der Revolution entsteht die religiöse Erweckung. Sie geht von Deutschland aus. „In Deutschland kann man schon mit voller Gewißheit die Spuren einer neuen Welt aufzeigen. Deutschland geht einen langsamen aber sicheren Gang vor den übrigen europäischen Ländern voraus; und dieser Vorschritt muß ihm ein großes Übergewicht über die anderen im Laufe der Zeit geben." In Deutschland ist die Aufklärung überwunden worden. Novalis teilt das Selbstbewußtsein seiner Genossen, daß mit dem deutschen Idealismus eine schöpferische Epoche des religiösen Lebens, eine neue Weltzeit beginnt. Von hier aus gesehen ist auch die Aufklärung eine geschichtlich notwendige Epoche. Wie fern von aller Einseitigkeit und Engherzigkeit ist er doch, wenn er sagen kann: „Jetzt stehen wir hoch genug, um jenen oberwähnten, vorhergegangenen Zeiten freundlich zuzulächeln. Dankbar wollen wir jenen Philosophen und Gelehrten die Hände drücken, denn dieser Wahn mußte zum Besten der Nachkommenschaft erschöpft und die wissenschaftliche Ansicht der Dinge geltend gemacht werden." Ebenso gerecht ist sein Urteil über den alten Staat und die Revolution. „Hier die Andacht zum Altertum,

die Anhänglichkeit an die geschichtliche Verfassung, die Liebe zu den Denkmalen der Altväter und der alten glorreichen Staatsfamilie und Freude des Gehorsams; dort das entzückende Gefühl der Freiheit, die unbedingte Erwartung mächtiger Wirkungskreise, die Lust am Neuen und Jungen, die zwanglose Berührung mit allen Staatsgenossen, der Stolz auf menschliche Allgemeingültigkeit, die Freude am persönlichen Recht und am Eigentum des Ganzen und das kraftvolle Bürgergefühl." Von reaktionärem Urteil ist hier also nicht die Rede, aber das ist allerdings seine Meinung, daß eine Einigung Europas nur auf religiösem Wege möglich ist. „Es ist unmöglich, daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen; ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen." Der ewige Friede kann nie erreicht werden, „wenn man nicht den Palmenzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann." „Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern." Die Auffassung dieses die Völker einigenden Christentums ist nichts weniger als engherzig. Das Christentum hat für Novalis eine dreifache Gestalt: eine, in der es Freude an aller Religion ist; eine, in der alles Irdische Mittler, d. h. Offenbarung und Versöhnung mit Gott ist; eine als Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Über die konfessionellen Gegensätze fühlt er sich erhaben, vom mittelalterlichen Katholizismus fürchtet er nichts mehr. „Diese zufällige Form des Christentums ist so gut wie vernichtet. Das alte Papsttum liegt im Grabe," und der Protestantismus wird auch endlich aufhören. Die eine Christenheit sei Überwindung aller Einzelkirchen. Das letzte Ziel ist die Einigung Europas zu „einer sichtbaren Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen." Damit ist das Ziel der Geschichte erreicht, denn „die anderen Weltteile warten auf Europas Versöhnung und Auferstehung, um sich anzuschließen." Man hat in dem Aufsatz die Grundgedanken der heiligen Alliance vorweggenommen gesehen. Daran ist so viel richtig, daß der Anreger dieser Grundgedanken, Franz von Baader, unzweifelhaft auch der ist, unter dessen Einfluß dieser Aufsatz entstanden ist. Allerdings nennt Novalis ausdrücklich Schleiermacher; aber die Ideen Baaders sind nicht zu verkennen. Die romantischen Freunde des Novalis verwarfen zunächst den Aufsatz. Sie fanden „die historische Ansicht zu schwach und ungenügend, die Folgerungen zu willkürlich und die ganze Abhandlung schwach, so daß sehr leicht die Blößen von jedem Kundigen entdeckt werden konnten." Erschienen ist der

Aufsatz erst 1826. Trotzdem hat er Bedeutung als der erste, wenn auch jugendliche und unreife, doch energische Ausdruck einer Sinnesart, die bald zu geschichtlicher Wirkung kam. Die Ideen, die in diesem Aufsatz angeregt sind, haben weitergewirkt und sind in kritischen Momenten der deutschen Geschichte bis in die Gegenwart hinein immer wieder zum Vorschein gekommen. Ihre Wirkung ist noch keineswegs abgeschlossen. Der Aufsatz ist auch darum geschichtlich bedeutsam, weil er gleich am Anfang der religiösen Bewegung eines der Ziele deutlich zeigt, in dem sie einst endigen sollte. Die religiöse Poesie des Novalis endigte im Marienkultus.

„Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt,
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt."

Wenn ein Dichter, der in der Frömmigkeit der Brüdergemeine erzogen und durch Schleiermacher zu religiöser Dichtung angeregt war, im Marienkultus endigte, so ist das nicht nur aus dem Einfluß Baaders auf ihn zu erklären, sondern im Charakter dieser Frömmigkeit lag ein weiblicher, gefühlvoller und ästhetischer Zug, der damals nur im katholischen Kultus seinen Ausdruck finden konnte. Die Mystik, welche bei Novalis zum Vorschein kommt, geht weit hinaus über die Mystik, zu der auch Schleiermacher sich immer wieder bekannte. Sie kam aus einer andern Quelle. Freilich war Novalis durch Tieck mit Jakob Böhme bekannt geworden. Den Eindruck, den er ihm machte, gibt ein Gedicht an Tieck wieder: ihm „wurde Gottes Tiefe kund"; er „konnte nun durch diese Gabe in alle Kreaturen sehen" und der Dichter schwingt sich zu der Weissagung auf:

„Du wirst das letzte Reich verkünden,
Das tausend Jahre soll bestehn,
Wirst überschwenglich Wesen finden
Und Jakob Böhme wiedersehn."

Aber das war gegen Ende seines Lebens. Die Mystik, die durch Baader auf ihn Einfluß gewann, kommt von St. Martin, unter dessen Einfluß Baader damals stand. Der verborgene Einfluß, der damit zum Vorschein kommt, ging tief und zog weite Kreise. Er vertiefte und steigerte die Mystik zur theosophischen Spekulation.

Zweites Kapitel.

Die theosophische Spekulation.

Der „unbekannte Philosoph", wie er sich selber im Titel seiner Schriften nannte, der den Anstoß zur theosophischen Spekulation gab, war Louis Claude St. Martin, geboren 1743 zu Amboise in Frankreich. Als junger Offizier hatte er den portugiesischen Mystiker Martinez Pasqualis kennen gelernt und sich an ihn angeschlossen. Die Richtung, die er durch ihn empfangen hatte, pflegte er in einer geheimen Gesellschaft, wie sie dem Geschmack des 18. Jahrhunderts entsprachen. Er hielt gelegentlich auch Vorträge in der Freimaurer-Loge und gehörte bis zu seinem Tode einer geheimen Gesellschaft an, durch deren Weisen und Verbindungen er der Vermittlung der Kirche und des Priesters auch bei seinem Sterben nicht zu bedürfen glaubte. Im übrigen führte er ein zurückgezogenes Leben, welches ihn aber nicht hinderte, die französische Revolution nicht nur als passiver Zuschauer, sondern als Gemeiner in der Nationalgarde mitzuerleben. Als solcher stand er zum letztenmal Schildwache vor dem Tempel, in dem der Dauphin gefangen gehalten wurde. Sein Urteil über die Revolution und ihre Ursachen hat er gerecht nach beiden Seiten hin, mutig und öffentlich, in einem offenen Brief an einen Freund, Paris 1796, ausgesprochen. Nicht wegen dieses Urteils über die Revolution, sondern als Adliger wurde er aus Paris ausgewiesen, kehrte aber nach der Revolution dorthin wieder zurück und starb im Jahre 1809. Seine erste Schrift (des erreurs et de la vérité) hat er im Jahre 1774 in Lyon geschrieben. Sie erschien 1775 in Edinburgh.

St. Martin hatte für Frankreich den deutschen Theosophen Jakob Böhme entdeckt und übersetzte in seinen letzten Lebensjahren von seinen Schriften die Aurora, die drei Prinzipien göttlichen Wesens, die 40 Fragen über die Seele und die Schrift vom dreifachen Leben des Menschen. Dadurch bekam er für die deutsche Mystik Bedeutung. Allerdings war Jakob Böhme niemals völlig unbekannt geworden. Lavater und Jung-Stilling hatten ihn in den Kreisen, aus denen sie ihre geistigen Anregungen empfingen, kennen gelernt. In Württemberg war er niemals unbekannt gewesen. Die Stillen im Lande studierten ihn. Dort traf Oetinger in seiner Jugend einen Müller, der ihm die Schriften Jakob Böhmes zeigte

und sagte: das ist die rechte Theologie. Weil Jakob Böhme in Württemberg immer Leser behalten hatte, wußte wohl auch Schelling von ihm: schon in seinem epikurischen Glaubensbekenntnis von 1799 klingen theosophische Gedanken an. Jedenfalls ist es unrichtig, daß erst durch Tieck Jakob Böhme wieder bekannt geworden sei. Baader ist durch St. Martin auf ihn aufmerksam gemacht worden. Es ist für das deutsche Volk höchst charakteristisch, daß ein deutscher Theosoph auf dem Umweg über das Ausland wieder nach Deutschland zurückgekehrt ist, in späterer Zeit auch über Schottland und Holland. St. Martin hat sich durch seine Begeisterung für Jakob Böhme selbst in Deutschland bekannt gemacht. Außer seiner Erstlingsschrift wurden ins Deutsche übersetzt: Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme, et l'Univers. Edinburg 1789; ferner l'Homme de désir, Lyon 1790; dann Ecce Homo, Paris 1792; De l'esprit des choses, Paris 1800; Qeuvres posthumes, Tours 1807. Außerdem hat Baader teilweise und Varnhagen van Ense vollständig seinen Brief über die französische Revolution übersetzt. Die Schrift „l'Homme de désir" ist unter dem Titel „Des Menschen Sehnen und Ahnden" übersetzt und Johann Arnold Kanne gewidmet (1773—1824), dessen Selbstbiographie, abgedruckt im „Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen", ein charakteristisches Denkmal der Erweckungszeit ist. Man sieht daraus, in welchen Kreisen sich diese Literatur verbreitete. Auf Sailer hat sie, nach den Zitaten aus seinen Schriften zu schließen, tiefen Eindruck gemacht, und die entscheidende Wendung in Friedrich Schlegels innerer Entwicklung führt sich zum Teil auf St. Martins Schriften zurück.[1])

Eingeführt in das deutsche Geistesleben wurde St. Martin aber dadurch, daß Matthias Claudius seine Erstlingsschrift „des erreurs et de la vérité" 1782 ins Deutsche übersetzte. Es war die innere Krisis im Leben des Wandsbecker Boten. Bis dahin hatte er sich mit der ganzen Generation, die über die Aufklärung hinausstrebte, bis zu Lessing hin innerlich einig gefühlt. Aber jetzt hatte er sich offen zur Mystik bekannt, und damit zog er einen allgemeinen Unwillen auf sich; daß die Allgemeine deutsche Bibliothek, dies Organ der Aufklärung, ihn in der schärfsten Weise als Schwärmer und Phantasten angriff, kann nicht wunder nehmen. Aber auch Herder

[1]) „Der Dienst des Geistmenschen", Münster 1850, Vorrede S. V.

rückte seitdem von Claudius ab, und sogar Hamann konnte ihm nicht verzeihen, daß er „das elende und schändliche Buch" übersetzt habe. Auch in dem Kreise Lavaters und Pfenningers wurde das Buch als ein antichristliches beurteilt; es war der naturalistische Gegensatz gegen den Pietismus, der ihm dieses Verwerfungsurteil eintrug. Umgekehrt entsprang Hamanns Urteil aus der instinktiven Abneigung des realistischen Luthertums gegen alle Mystik. Für die Führer der Berliner Aufklärung war Claudius fortan ein verkappter Katholik und Parteigänger der Jesuiten. Goethe und Schiller stellten ihn in den Xenien an den Pranger.

„Irrtum wolltest du bringen und Wahrheit, o Bote von Wandsbeck;
Wahrheit, sie war dir zu schwer, Irrtum, den brachtest du fort."

So urteilte das Geschlecht, dessen Religion in der Aufklärung wurzelte und dem alle Mystik verdächtig war. Claudius vereinsamte, aber die Zukunft gab ihm recht. Er erlebte noch die Bekehrung Neanders vom Judentum unter dem Einfluß seiner eigenen und der St. Martinschen Schriften. Einer der führenden Theologen der Erweckungsbewegung schloß sich damit an diese Mystik an.

Ebenso trat ein anderer Wortführer der Erweckungsbewegung, Johann Friedrich Kleuker, durch eine Darstellung von St. Martins System für ihn ein. Durch Claudius und Kleuker wurde Baader 1787 auf St. Martin aufmerksam gemacht. Er fand in ihm eine wahre Gnosis, einen „sehr vernünftigen Kommentar der Worte unseres Heilandes: ohne mich könnt ihr nichts tun". Er widmete ihm ein eingehendes Studium und verdankte, bis er Jakob Böhme kennen lernte, seine Bekanntschaft mit der Mystik vor allem St. Martin. Als eine Grundidee, die er ihm verdankt, bezeichnet er einmal die Worte: „Man muß die Dinge durch den Menschen und nicht den Menschen durch die Dinge erklären." Ganz ähnlich charakterisiert Friedrich Schlegel die Bedeutung, die Jakob Böhme für ihn und seine Genossen gewonnen habe, indem er „in der Anwendung des Idealismus auf die Natur und in der tiefen Beziehung des menschlichen Gemütes auf sie ahnend die Erkenntnisse neuester Entwicklung vorweggenommen habe".[1]) Er ist ihm damit der vollkommenste Idealist. Mit beiden Worten ist klar ausgesprochen, was die Idealisten zur Mystik hinzog. Es war das Verständnis der Natur vom Geist aus. Dieser Grundgedanke der idealistischen Natur-

[1]) Walzel 47.

philosophie verband sie mit dem Realismus Goethes und zugleich mit der Mystik. Es ist die Grundidee, die den verschiedensten Richtungen dieses Geschlechtes gemeinsam war.

Baader kam unter dem Einfluß St. Martins über Jacobi hinaus. Allerdings hatte Jacobi, beweglich, wie er war, St. Martin in Paris kennen gelernt und sich durch seine liebenswürdige und geistreiche Persönlichkeit innerlich angezogen gefühlt; aber der Einfluß St. Martins trieb die Philosophen der Erweckungsbewegung über Jacobi hinaus. In dieser Richtung hat St. Martin auch auf Baader gewirkt. Er teilte mit Jacobi die Überzeugung, daß der Glaube ein Grundakt ist, der allem Erkennen wie allem Wollen zugrunde liegt. Von Hamann und Jacobi übernahm er das Wortspiel: Vernunft ist Vernehmen. Das war nicht nur als Wortspiel gedacht, sondern sollte sagen, daß die Vernunft nicht eine gesetzgebende und schöpferische Macht, sondern ein empfangender Akt ist. Darum wandte sich Baader so gut wie Schelling und Goethe von dem späteren Rationalismus ab. „Früher", sagt er, „war für Jacobi die Vernunft nicht Licht, sondern Auge." Jetzt war sie eine göttliche und darum unzerstörbare Kraft im Menschen. Er teilte den Glauben der Aufklärer und Idealisten an die Vernunft, sah sie als eine unzerstörbare, göttliche Kraft an; fraglich war ihm nur, ob der Mensch sie gebraucht oder nicht, ob er ihr folgt oder nicht. Aber Baader hielt wie Hamann an der inneren Einheit des menschlichen Geistes fest. Die Vernunft ist mit dem Triebleben innerlich verbunden und wird darum auch mit ihm verkehrt. Es gibt deswegen auch einen positiven Mißbrauch der Vernunft. Durch seine Vernunft sinkt der Mensch tiefer als das vernunftlose Tier. Wir stehen vor der Tatsache des Bösen. Damit kehrte Baader von der hellenischen Auffassung der Aufklärung zu der reformatorischen und christlichen Erkenntnis von der verderbten Vernunft zurück. Jacobi wie die Aufklärung überhaupt spaltete den einheitlichen Menschen in Vernunft und Natur. Diese Zwiespältigkeit, die durch Jacobis Glaubensphilosophie ging, stieß Baader ebenso ab wie Hamann und Goethe. Bei Jacobi folgte aus dem Gegensatz von Natur und Geist auch der Streit zwischen Glauben und Wissen, Fühlen und Erkennen, Kopf und Herz. Neben einem warmen aber dunklen Gefühl stand ein klarer aber kalter Gedanke. Diese innere Spaltung war als ein Übergangszustand möglich, auf die Dauer unerträglich. Der Gedanke wirkte erkältend auf die Religion, und die Religion machte das Denken trübe und unklar.

Neben einem gefühllosen Denken stand eine gedankenlose Religion. Eine solche Spaltung zwischen dem natürlichen und dem religiösen Element im Menschen war Baader widerwärtig. Dadurch wurde alle Natürlichkeit gottlos, und alle Frömmigkeit unnatürlich gemacht und künstlich. In diesem Widerspruch zwischen Natur und Frömmigkeit lag nach seinem Urteil der tiefste Schade des Pietismus. Er lebte und webte wie Goethe und Hamann in der Natur. In ihr liegt die Wurzel des Geistes, der unterste, tiefste Grund der Religion, die Basis der Moral. Sein Bekenntnis lautete: Die Ethik gründet sich auf die Physik. Es schien ihm bedenklich, wenn der Mensch nach dem Worte Rousseaus aufhört zu fühlen, sobald er anfängt zu denken, wenn er seine Religion und damit sein Gefühl dadurch gefährdet, daß er denkt und nur dadurch bewahren kann, daß er nicht denkt. Die innere Einheit des Menschen, die Einheit von Denken und Fühlen, lag für ihn in der Liebe; sie ist Denken und Fühlen zugleich. Und so leitete er im Anschluß an St. Martin die Religion aus der Liebe ab. Sein Denken wurde zu einer Philosophie der Liebe. Mit Jacobi war er darin einig, daß eine Liebe, die sich nach oben wendet, Bewunderung ist. Sie ist ein nach oben gerichtetes Erkennen und Begehren. Dies ist das eigentlich religiöse Gefühl. Aber gerade Bewunderung, wenn sie nicht ein stumpfes Staunen bleiben soll, treibt zum Erkennen; sie bleibt nicht auf der Stufe des Gefühls stehen; wer bewundert, will klar sehen. Darum ist aber jede Erkenntnis, die sich nach oben wendet, mit einem kräftigen Gefühl verbunden. Sie ist ja Liebe und ist darum mit Freude verbunden. Sobald die Erkenntnis den Menschen erkältet, entleert sie ihn auch innerlich. Wenn die Erkenntnis gelingt, so ist sie mit einem Gefühl der Freude verbunden; mit dem Licht kommt auch die Wärme in den Geist hinein. Darum wird das Gefühl erhalten und verstärkt dadurch, daß die Erkenntnis immer tiefer dringt und höher steigt. Diese Einheit von Erkennen und Fühlen, von Glauben und Wissen liegt daran, daß das Erkennen ein Lebensakt ist. Für Baader denkt wie für Hamann und Goethe nicht die reine Vernunft, sondern der Geist, der ganze Mensch. Er denkt mit allen Sinnen, mit geöffneten Augen und Ohren; Sehen, Denken und Fühlen liegt ineinander. Das Erkennen ist ein reeller Akt, ein Teil der Liebe, ein Eingehen in den Erkannten. Es besteht darin, daß man sich selbst, sein Bild, ins Objekt hineinsieht; darum bleibt die Erkenntnis nicht nur ein äußeres Abtasten der Oberfläche, sondern sie dringt ins

Innere der Natur hinein und besteht darin, daß man den Geist in ihr wiederfindet. Denn der Geist erkennt, wie Baader im Anschluß an Valentin Weigel sagt, und damit einen weiteren mystischen Einfluß verrät, der Geist erkennt nur sich selbst, und er muß in dem Ding sein, wenn er es erkennen soll. In dieser Überzeugung berührte er sich mit dem Idealismus und mit Goethe.

Darum galt ihm auch eine Erkenntnis der höheren Region, d. h. Gottes, als möglich. Sie beruht auf einem göttlichen Erkennen, welches die Kreatur gestaltet, auf einem Eingehen des Bildes Gottes in die Kreatur. Auf Grund dieses Erkennens Gottes vermag auch das menschliche Erkennen Gott zu erfassen. „Ich erkenne, so wie ich erkannt bin." Diese Erkenntnis also beruht auf Offenbarung, auf einem ins Innere des Menschen eindringenden göttlichen Erkennen. Damit steigt das menschliche Erkennen, obwohl es in sich selbst bleibt, doch über sich selbst hinaus. Es ist ein Anteil am göttlichen objektiven Erkennen.

In dieser Einigung von Wissen und Glauben, Fühlen und Erkennen, Natur und Geist fühlte sich Baader mit Schelling einig. Für ihn lag in Jacobis Spiritualismus, der sich der Natur schämte und sie verleugnete, ein Hochmut, in dem ganzen Supranaturalismus eine Unnatur: „Wer der Natur Feind ist, der haßt auch Gott." In dem Streit Schellings mit Jacobi stand Baader deswegen wie Goethe völlig auf Schellings Seite. Jetzt ist Jacobis Glaubensphilosophie für ihn eine „Halbphilosophie, welche den Menschen in seiner inneren Entzweiung bestärkt". Zu dieser Überwindung der Glaubensphilosophie Jacobis, zur Überwindung des Spiritualismus, der Glauben und Wissen, Fühlen und Erkennen von einander trennt und dem auch Schleiermacher noch nahe stand, hatte ihm St. Martin verholfen. Diese Philosophie war eine Philosophie der Liebe, und darum der Einheit. Liebe ist Einigung, und diese kommt nur zustande durch gemeinsame Unterwerfung unter einen Dritten. Darum ist sie Gehorsam und Demut. Alle Liebe trägt deswegen den Keim und Trieb zur Religion in sich. In St. Martin fand Baader den Philosophen, der die Übereinstimmung zwischen dem Licht der Natur und der Gnade gefunden hatte, „zum Teil in einem neuen Gewande, zum Teil mit besserem Erfolg als alle seine Vorgänger." Indessen sah er in ihm nur „die Einleitung und Vorbereitung zum Studium der Werke Jakob Böhmes." Baader hat Jakob Böhme durch St. Martin schätzen gelernt; indem er ihn in die deutsche Spekulation

einführte, trat die Mystik, in die der Idealismus auslief, in eine neue und letzte Phase.

Unter den idealistischen Philosophen war es Schelling, der in der Mystik Jakob Böhmes endigte. Aber nicht unmittelbar von der Naturphilosophie aus ging er zur deutschen Mystik über. Der Weg dahin führte durch die neuplatonische Mystik hindurch. Als Schutzpatron dieser Phase seines Denkens wählte er jetzt Giordano Bruno, an den sich auch Goethe gelegentlich angeschlossen hat; dessen Worte galten Schelling jetzt „als das Symbolum der wahren Philosophie". Er vermittelte ihm den Weg zu Plato. Im deutschen Idealismus lag von Anfang an schon bei Kant ein platonisches Element. Dem Grundbegriff der platonischen Philosophie verdankte diese Philosophie ihren Namen. Aber auch in der religiösen Philosophie wirkte der platonische Idealismus nach. Schleiermacher war Platoniker. Schon der Stil seiner Reden zeigte eine künstliche Nachahmung Platos, nicht zum Vorteil der Sache. Enger noch schloß sich Schelling formell an Plato an. Aber der platonische Dialog war nur eine literarische Kunstform und gab keineswegs den natürlichen Gang des lebendigen Gespräches wieder. In dieser künstlichen Form verrät sich der hellenische Zug, der dem deutschen Denken aufgeprägt wurde. Das griechische Denken verschmolz sich mit der deutschen Philosophie. Schelling war sich dessen bewußt und er sah darin das Wiedererwachen eines spekulativen Geistes, der im Griechentum lebendig gewesen war und das deutsche Volk mit dem Hellenismus verband. Wie in die deutsche Dichtung, so kam nun auch in das deutsche Denken ein klassisches Element hinein. Darum schrieb Schelling über diese Schrift den Namen des Renaissancephilosophen. Schon der Ausgangspunkt ist echt hellenisch: die Einheit von Wahrheit und Schönheit. Damit bekam die Religionsphilosophie einen ästhetischen Charakter, der ihr bis in die Gegenwart hinein geblieben ist. Wahrheit erscheint in der Form der Schönheit. „Schön ist, worin das Allgemeine und das Besondere, die Gattung und das Individuum absolut eins sind wie in den Gestalten der Götter; dasselbe ist aber auch allein wahr." In dem Monismus, der in diesen Worten anklingt, war der Gegensatz von Idealismus und Realismus überwunden. Mit Schärfe wendet sich Schelling gegen die zwiespältige Weltanschauung der Aufklärung, „durch die die Menschen gelernt haben, die Natur außer Gott, Gott aber außer

der Natur zu sehen." Neben einer mechanischen Natur steht eine gesetzlose Freiheit. Dem stellt er sein monistisches Bekenntnis gegenüber. „Die höchste Macht oder der wahre Gott ist der, außer welchem nicht die Natur ist; sowie die wahre Natur die, außer der nicht Gott ist." Die religiöse Wendung, die Schelling genommen hat, zeigt sich darin, daß er jetzt das Absolute Gott nennt. „Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allem Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen." „Jener König und Vater aller Dinge lebt in ewiger Seligkeit, sicher und unerreichbar in seiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg." Ja, dieses Eine und Absolute ist der dreieinige Gott des christlichen Dogmas. Schelling bringt eine spekulative Umdeutung der Trinitätslehre. „Das Endliche ist ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott." „Das absolute Ich ist der dem Absoluten eingeborene Sohn, gleich ewig mit ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins. Wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater." Er feiert in der reellen Welt „die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit", in der ideellen „die notwendige Gottwerdung des Menschen". Platonisch oder vielmehr neuplatonisch wird dieser Gottesgedanke dadurch, daß die Ideen die ewigen Gedanken Gottes sind. Diese ewigen Gedanken werden in der Welt zur Wirklichkeit; sie sind die Urbilder aller Dinge im Gottesgeist. Der Idealismus wird zur neuplatonischen Mystik und bekommt dadurch eine ganz neue Färbung und Stimmung. Nun wird auch die intellektuelle Anschauung zur mystischen Kontemplation. „Jene heilige Einheit, worin Gott ungetrennt mit der Natur ist, in unmittelbarer, übersinnlicher Anschauung zu erkennen, ist die Weihe zur höheren Seligkeit." Noch aber ist die Mythologie, in der dieser Gnostizismus sich ausspricht, ganz antik. Für diese religionsgeschichtliche Methode gilt die Lehre der Mysterien als die erhabenste, heiligste und vortrefflichste, aus dem äußersten Altertum überlieferte Philosophie. Die ästhetische Grundstimmung wird festgehalten. „Nachdem wir zur Höhe gelangt sind, wird es uns verstattet sein, die Schönheit in ihrem höchsten Glanze zu sehen." Mit dieser mystischen Schauung verbindet sich das hochgespannte Selbstbewußtsein des Gnostikers. „Dann werden wir die königliche Seele des Jupiter begreifen; auch die Schicksale des Universums werden uns nicht verborgen bleiben." Hier ist die Wendung zur Mystik noch verhüllt durch ein antikes

mythologisches Gewand, und doch ist sie deutlich. In einer ganz leichten Kurve geht der Idealismus in neuplatonische Mystik über.

Aber diese Entwicklung vollzog sich keineswegs selbständig aus einer eigenen inneren Notwendigkeit heraus. Gegensatz und Anschluß trieben den Idealismus in dieser Richtung vorwärts. Schelling wurde auf diese Bahn gedrängt durch seinen Schüler Eschenmayer, der den Unterschied von Philosophie und Religion betonte und das Geheimnis Gottes in der Entstehung der Welt der Religion überließ. Schelling hatte sich schon zu weit in die Mystik eingelassen, um auf diesem Standpunkt stehen bleiben zu können. Religion und Philosophie voneinander zu trennen, war für ihn unmöglich. Schon stand er durch Vermittlung Baaders unter dem Einfluß der Mystik Böhmes. So wie er sie auffaßte, wurde er durch sie zum Gnostiker. Er wollte „in klarem Wissen und Anschauen der Erkenntnis besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint". Denn für ihn war „Philosophie notwendig eine höhere und gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes" als Religion. Sie hat eine Gewißheit, „welche zu beschreiben jede menschliche Sprache zu schwach ist", und an welche Glaube, Ahnung und Gefühl nicht heranreichen. Er spricht mit dem stolzen und sicheren Selbstbewußtsein des Gnostikers. Aber auch als Anhänger der Mystik verleugnet er Spinoza nicht. Bei ihm findet er „die letzten Anklänge alter, echter Philosophie", denn der Gegenstand dieser Philosophie ist das Absolute, und das ist nun für Schelling Gott. Damit hat er die Einheit von Idealismus und Realismus gefunden; denn das absolut Ideale ist durch sich selbst auch absolut real. Im Gottesgedanken selbst liegt die Existenz Gottes: der von Kant verworfene ontologische Gottesbeweis meldet sich wieder. Diese monistische Philosophie gibt mit der Idee des Absoluten eine vollkommene, unmittelbare Gewißheit Gottes. Auf ihr beruht der Wahrheitsgedanke und darum alle Wissenschaft. Dies Wesen aller Wesen wird durch die intellektuelle Anschauung erfaßt, durch eine intuitive Selbstschauung, durch die mystische Kontemplation, die durch das eigene Innere hindurch das wahre Wesen der Dinge schaut. Die Methode der Erkenntnis ist mystisch. Und mystisch ist auch das Grundproblem. Denn der „vornehmste, ja einzige Inhalt der Philosophie ist die Lehre von der ewigen Geburt der Dinge". Schon der Ausdruck zeigt hier, daß der Gedanke aus der Mystik stammt. Besonders „die Lehre vom Ursprung der Materie gehört mit zu den

höchsten Geheimnissen der Philosophie". In dieser Fragestellung zeigt sich die Wendung zur Gnosis, die herannahende Theosophie. Die Beantwortung der Frage beweist das noch viel deutlicher. Die Entstehung der Welt aus Gott ist durch keinen Übergang denkbar, sondern nur durch einen Sprung.[1]) Sie ist eine unerklärliche, wunderbare Tatsache. Die Welt ist nicht durch Schöpfung entstanden und eigentlich auch nicht durch eine Geburt, sondern durch einen Abfall. Der verlorene Sohn hat das Vaterhaus verlassen. Die Geschichte beginnt nicht mit der Schöpfung, sondern mit dem Sündenfall. Aber dieser Abfall ist kein geschichtliches Ereignis, sondern ein überzeitlicher, ewiger Akt. Er spiegelt sich in jedem Ich wieder, denn Fichte hatte ja bewiesen, daß dem Ich nicht eine Tatsache, sondern eine Handlung zugrunde liegt, ein zeitloser, ewiger Willensakt. Die Seele selbst mit ihrer Freiheit hat ihre Heimat in der ewigen Welt der Ideen, dem Reich der Freiheit. In dieser Freiheit liegt auch die Möglichkeit des Abfalls, durch die die Seele in das Reich der Notwendigkeit, in die Erscheinungswelt gerät. Jetzt versichert Schelling: „Allen Zweifelsknoten, worin die Philosophie seit Jahrtausenden sich müde gearbeitet hat, macht diese alte, heilige Lehre ein Ende." Kants Freiheitslehre, platonische Mythologie und indische Ideen verschlingen sich in dieser Theosophie miteinander. Die Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit, die sich in Gott findet, kommt nur in der Geschichte zur Darstellung; und so ist auch nur die Geschichte im Ganzen die Offenbarung Gottes, und die Philosophie wird zur Philosophie der Geschichte. Jetzt erscheint die Geschichte als das große Geheimnis, in dem das Weltproblem beschlossen liegt. Ihr Inhalt ist der Ausgang und die Rückkehr der Menschheit, ihre Ilias und ihre Odyssee.

Weil aus dem Abfall die Geschichte entsteht, so wird „der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes". Die alte Losung: felix culpa ertönt aufs neue. Die Sünde wird in den Weltplan Gottes aufgenommen und tritt unter den Gesichtspunkt der Prädestination. Aus der Freiheit, aus der Möglichkeit, der Wirklichkeit des Falls entsteht die Geschichte. Aber diese Geschichte ist nicht eine von unten aufsteigende Entwicklung; unmöglich bleibt für

[1]) Hier hören wir zum erstenmal von dem „Sprung", den Kierkegaard der romantischen Philosophie nachgemacht und manchen Vertretern der gegenwärtigen Theologie vorgemacht hat.

Schelling der Gedanke, „das gegenwärtige Menschengeschlecht habe sich von selbst aus der Tierheit und dem Instinkt zur Vernunft und zur Freiheit emporgehoben." Vielmehr steht am Anfang der Geschichte eine Welt höherer Wesen, das goldene Zeitalter, aus dessen Resten unsere ganze Kultur entstanden ist.

Diese neue mystische Religion soll in Mysterienkulten gepflegt werden; denn nach Schellings Konstruktion ist das Christentum aus dem Heidentum „dadurch entstanden, daß es die Mysterien öffentlich machte". Der Beweis sind „seine symbolischen Handlungen, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren". Diese ganz moderne religionsgeschichtliche Konstruktion findet sich also schon bei Schelling. Schelling selbst bevorzugt den exklusiven und aristokratischen Charakter des griechischen Mysterienkultus. Die Masse der Gläubigen, über die er sich hoch erhaben dünkt, gehört in den Vorhof. Diese Phantasien haben keine tatsächliche, geschichtliche Bedeutung gewonnen. Wie sie durch gelehrte literarische Anregungen entstanden waren, so haben sie auch nur literarische Wirkungen gehabt. Sie zeigen nur, wie weit die spekulative Mystik vom Volk und von der Wirklichkeit entfernt war. Diese Geheimreligion trennte den engen Kreis der Gebildeten noch mehr vom Volk als die Bildungsreligion der Reden Schleiermachers.

Auch Fichte wurde in die neue Mystik hineingezogen; sein Denken vollendete sich in einer Religionsphilosophie, und diese Religionsphilosophie war mystisch. Indem er den Idealismus vollendet hat, hat er ihn nicht nur auf die Höhe geführt, sondern auch den letzten Schritt hat er noch getan, ihn über sich hinauszuführen zur Mystik. Während zu Anfang für ihn das Wort Mystizismus wie für die gesamte Aufklärung ein Scheltwort war, hat er sich schließlich ausdrücklich zur Mystik bekannt und damit den Gegensatz zur Aufklärung vollendet. Der Idealismus geht ganz gradlinig in Mystik über, und darin zeigt es sich, daß er von Anfang an mit der Mystik verwandt war. Für Fichte ist der Idealismus selbst Mystik. Was seine Gegner Mystik nennen, ist in Wirklichkeit nichts weiter als der Glaube „an die Realität, die innere Selbständigkeit und die Schöpferkraft des Gedankens". Für Fichtes Idealismus ist die Sinnenwelt ein Schein, der aus dem Ich hervorbricht. Sie hat keine wahre Existenz. Indem das idealistische Urteil über die Welt

zur Abwendung von der Welt führt, entsteht die Mystik. Was als Schein erkannt ist, wird auch als Schein behandelt. Der Erkenntnis durch die Sinne und dem Leben in der Sinnenwelt steht als das wahre Leben das Leben im Geist, im Bewußtsein, im Denken gegenüber, ganz wie in der alten Mystik, dem Leben in den Bildern, das Leben in Gott gegenüberstand. Ist die Mystik einerseits eine konsequente Durchführung des Idealismus, so ist sie andrerseits ein Fortschritt über ihn hinaus. Freilich hat Fichte niemals zugestanden, daß er seinen ursprünglichen Standpunkt überschritten habe. Trotzdem befindet man sich in seiner Religionsphilosophie in einer anderen Welt. Der Zusammenhang mit dem Idealismus zeigt sich in der Schätzung des Denkens und der Idee. Die Mystik ist gnostisch. Für Fichte besteht die Seligkeit nicht im Gefühl, sondern im Denken. In seiner Religion tritt an die Stelle, die in der reformatorischen Frömmigkeit der Glaube einnimmt, mit ausdrücklicher Betonung das Erkennen. Übrigens ohne daß sich Fichte der Tragweite dieses Unterschiedes ganz bewußt geworden ist. Dazu war das Verständnis für die reformatorische Frömmigkeit zu gering. Die Einigung mit Gott liegt im Erkennen, dadurch bekommt das Erkennen einen religiösen Wert. Freilich ist Fichtes Mystik nicht quietistisch; Gott wirkt in der lebendigen Tätigkeit des Menschen, aber über dem Tun steht als die höchste Äußerung des Geistes das Wissen. Im Erkennen sieht Fichte das ewige Leben und meinte hiermit mit dem Johannisevangelium einig zu sein. Der idealistische Glaube an die Vernunft bleibt bestehen, wiederum im starken Gegensatz zu den Reformatoren. Dieser Mystik gilt das Christentum „als Übereinstimmung mit der Vernunft und als reiner und vollendeter Ausdruck dieser Vernunft".[1]) Wenn man dies rationalistisch nennen will, so ist diese Mystik rational. Und in diesem Gnostizismus vollendet sich die Aufklärung. Religionslehrer ist deshalb der Philosoph, doch darf er nicht Mann der Zunft und der Schule bleiben; der Drang zur öffentlichen Wirksamkeit am Volk hat auch den Mystiker Fichte nicht verlassen. Er fühlt sich verpflichtet, seine Religion zu verkündigen. Er will „alle Menschen ohne Ausnahme erheben zur Erkenntnis Gottes",[2]) zur Gewißheit Gottes, zur Überzeugung. Jetzt bekommt die Überzeugung einen religiösen Grund und Inhalt, denn das Ziel der Erkenntnis ist Gott. Der Idealismus erhebt sich von

[1]) 5, 476. [2]) 5, 419.

der reinen Moral zur Religion, vom Ich zu Gott. Das absolute Ich wird als Gott erkannt. Waren ihm bis jetzt gottheitliche Prädikate beigelegt, so wird es jetzt zu Gott. Die Entwicklung war logisch folgerichtig. Der Welt des Scheins tritt Gott gegenüber. Alles, was außer Gott ist, ist Schein. Nur Gott allein ist. Hiermit schreitet der Idealismus fort vom reinen Tun zum Sein. Hinter allem Schein liegt als einzige Wahrheit das Sein. Dieses Sein ist Gott. Die frühere Polemik gegen den Begriff des Seins und der Substanz und der Ersatz dieses Begriffes durch den des Tuns wird aber aufrecht erhalten. Der ursprüngliche Begriff der reinen Tätigkeit wird nicht aufgegeben, denn dieses Sein ist nicht tot, diese Substanz ist nicht starr, sondern ewige Wirksamkeit, und zwar eine Wirksamkeit, die Gott durch den Menschen wirkt. Darum hält auch jetzt noch Fichte seinen Gegensatz gegen den Spinozismus ausdrücklich aufrecht. Den Unterschied seiner Mystik von Spinozas Pantheismus sieht er darin, daß für ihn Gott nicht in der Natur erscheint, sondern im Geist, im Bewußtsein, im Ich. Gott ist nicht Objekt, sondern Subjekt, nicht Substanz, sondern Geist. Daher bleibt der ursprüngliche Gottesbegriff bestehen. Die Frage, was ist Gott, beantwortet Fichte so: „Er ist dasjenige, was der von ihm Begeisterte tut.“ [1]) Fichtes Mystik ist darum nicht kontemplativ, sondern tätig. „Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloß brütend über andächtige Gedanken, sondern sie ist notwendig tätig. Sie besteht, wie wir gesehen, in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe und tätig sei und sein Werk vollziehe. Ist nun in uns überhaupt kein wirkliches Leben, und geht keine Tätigkeit und kein erscheinendes Werk von uns aus, so ist auch Gott nicht in uns tätig.“ Ganz wie Luther kann Fichte dieses Tun beschreiben: „So jemand in diesem Glauben sein Feld bestellt, oder das unscheinbarste Handgewerbe mit Treue treibt, so ist dieser höher und seliger, als ob jemand, falls dies möglich wäre, ohne diesen Glauben die Menschheit auf Jahrtausende hinaus beglückseligte.“ [2])

In der Erkenntnis Gottes in uns besteht die Offenbarung Gottes. Indem uns das Sein Gottes in uns zum Bewußtsein kommt, ist Gott da, d. h. er ist offenbar. Im Wissen kommt Gott zur Erscheinung, zur Offenbarung. Diese Mystik ist pantheistisch;

[1]) 5, 472. [2]) 5, 474.

Gott ist das Wesen. Aber nicht das Wesen der Dinge, sondern des Selbstbewußtseins; er offenbart sich nicht in der Natur, sondern nur innerlich im Geiste, und zwar im denkenden und handelnden Geiste. In unserm Bewußtsein hat Gott sein Dasein, nur im reinen Denken sind wir mit Gott vereint.

Nur Gott ist Wahrheit. Alle Vielheit ist Schein, Gott ist das Eine, die Welt ist das Viele. Zu dieser Welt des Scheines gehört für Fichte auch die Selbständigkeit des Individuums. Die das Bewußtsein tragende Substanz zerspaltet sich in selbständig erscheinende Individuen. Nach dem System sollte auch das Individuum zur Welt des Scheines gehören. Aber hier durchbricht das Interesse an der Individualität den konsequenten Pantheismus. Als Schein wird daher nur die Selbständigkeit des Individuums bezeichnet.[1])

Fichte teilt das Interesse an der Individualität mit den Romantikern. Interesse an der Individualität ist aber Liebe; aus der Liebe entsteht die Individualität. „Wenn nun aber die Frage entsteht: wodurch ist denn das allen gemeinsame Leben in den besonderen Gestaltungen desselben verschieden und was ist es denn, das jedem Individuum den ausschließenden Charakter seines besonderen Lebens gibt; so antworte ich darauf: es ist die Liebe dieses besonderen und individuellen Lebens."[2]) Indem Fichte vom Ich zu Gott, vom Idealismus zur Mystik, von der Moral zur Religion kommt, kommt er vom Selbstbewußtsein zur Liebe. Als ein neues Element tritt sie mit einem Male auf, und zwar an beherrschender Stelle, nicht ohne daß die neue Erkenntnis mit dem alten Gedankenkreis verbunden ist, denn die Liebe wird aus dem Wesen des Ich, aus der im Ich liegenden Teilung abgeleitet, und doch ist es ein neuer Erwerb, und trotz der Verbindung mit dem alten Gedankenkreis ist Fichte sich der Neuheit doch bewußt. Der Wendepunkt des Moralismus ist überwunden. Schon die höhere Sittlichkeit kennt nicht nur ein ordnendes, sondern ein schöpferisches Gesetz, aber diese schöpferische Kraft ist doch immer ein Gesetz. Das ist der Standpunkt, auf dem nach Fichtes Charakteristik Jacobi stehen geblieben ist. Über ihm steht der Standpunkt der Religion. Der Einfluß christlicher Gedanken zeigt sich darin, daß Fichte im Unterschiede von Kant ähnlich wie Schiller einen Standpunkt über dem Gesetze sucht und ihn anders als Schiller in der Mystik findet. Die Tugend wird jetzt zur

[1]) 5, 460. [2]) 5, 403.

Genialität. Für das Gesetz ist der ewige Wille doch ein fremder Wille, dagegen auf dem höchsten Standpunkt einigt sich der menschliche mit dem göttlichen Willen; indem er den eigenen Willen verleugnet und vernichtet, „bleibt allein Gott übrig und ist alles in allem, und sodann versinkt er in Gott." In dieser Mystik wird mit der Erkenntnis, daß das Individuum zur Welt des Scheins gehört, Ernst gemacht, denn mit der Welt des Scheins muß auch der individuelle Wille verleugnet werden. Wie später bei Schelling und Schopenhauer, so ist auch bei Fichte der Kern aller Dinge der Wille, der Inhalt dieses Willens „ist die Sehnsucht nach dem Ewigen. Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innerste Wurzel alles endlichen Daseins, und ist in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein."[1]) Der Wille zur Ewigkeit ist der Kern aller Dinge. Auch die Liebe ist „ein wehmütiges Streben und Sehnen, sich zu vereinigen und zusammenzuströmen".[2]) Mit der Mystik hat sich die Stimmung gewandelt. Während Fichtes Sehnsucht bisher ein stürmischer, drängender, strenger Wille war, ein Verlangen nach der Tat, wird jetzt die Stimmung weich und wehmütig. Mit der Liebe kommt die Milde. Auch darin zeigt sich die Verwandtschaft mit der Romantik.

Das Ziel dieser Sehnsucht ist Vereinigung, aber nicht Versöhnung mit Gott. Eine scharfe Polemik gegen die Lehre von der Erbsünde durchzieht Fichtes Religionsphilosophie bis zum Schluß. Das Bewußtsein der Entzweiung mit Gott und das Sühnebedürfnis ist ein heidnischer Wahn. Die Lehre von der Erbsünde gilt ihm als schweres Erziehungshemmnis. Sie ist eine abgeschmackte Verleumdung der menschlichen Natur,[3]) ein Wahn, von dem der Glaube befreit. Scharf erklärt er sich gegen die Hallesche pietistische Bußpraxis und gegen die Bekehrungsmethode der Brüdergemeine. Fichtes Erweckung ist keine Bekehrung, und seiner Wiedergeburt fehlt die Buße. Seine Mystik ist durchaus antipietistisch; das ist nicht nur aufklärerisch, sondern auch idealistisch und mystisch. Was nicht aus Gott kommt, das ist nichtig; die Sünde ist das Nichtseiende, das Gute allein ist auch wirklich. Aber neben diesem Idealismus geht als sein Schatten ein scharfes Urteil über den sittlichen Stand des Zeitalters her, streng, herrisch und verächtlich. Da die Buße ausbleibt, so bleibt ein

[1]) 5, 407. [2]) 5, 535. [3]) Reden 202.

Zug von gesetzlicher Härte unausgetilgt. Die gegenwärtige Generation wird aufgegeben. Gerade der hochgespannte Idealismus stimmt der Wirklichkeit gegenüber pessimistisch. Schon spürt man den Übergang des Idealismus in Pessimismus. Mit diesem Urteil über die Versöhnung ist die kirchliche Lehre von der Person und dem Werk Christi aufgegeben; sie wird deshalb auch der Kritik preisgegeben. Mit dem Versöhnungsglauben fällt auch der Wunderglaube als rein heidnisch hin. Das ewige, neue, große Wunder ist das neue Herz, zum Glauben gehört kein Fürwahrhalten; der historische Glaube hat neben der mystischen inneren Tatsache der Wiedergeburt keine Bedeutung. Trotzdem erreicht Fichte ein Verständnis der Person Jesu. Er ist für ihn die Hauptperson der Geschichte. Seine geschichtliche Erscheinung entspringt „wie alle Grundmomente der Weltgeschichte" einem ewigen Willen Gottes. Sie läßt sich deswegen nach einem Gesetz a priori ableiten, und diese spekulative Begründung ist für Fichte so gewiß, daß daneben die historische Forschung und Kritik ihm gleichgültig ist. „Das Historische ist dem freien Verstande zu überlassen. Dazu gehört auch das wunderbare Element im Leben Jesu. Auch Jesus selbst hat sich vom Wunderglauben erst frei machen müssen. Der Beweis durch Wunder, den er versucht hat, ist ihm mißlungen." Wie Jacobi und Schelling ist auch Fichte in der Beurteilung der Geschichte Jesu auch in seiner religiösen Periode ein Sohn der Aufklärung geblieben. Die idealistische Mystik hat die moderne Kritik des Lebens Jesu angebahnt. Die positive Bedeutung Jesu besteht darin, daß er uns das Bild unserer Bestimmung vorhält und daß also allein durch ihn die Menschheit zu ihrer Bestimmung kommt. Das ist aber eine Wirkung des Bildes Christi, welche ganz abgesehen von der Frage besteht, ob Jesus geschichtlich tatsächlich war. Kommt Fichte mit dieser Auffassung der Geschichte nicht wesentlich über die Linie der Aufklärung hinaus, so geht sein Gedanke doch eben durch die in ihm liegende Mystik über Kant hinaus; denn für ihn ist Jesus eine ewig gültige historische Wahrheit. Damit wird also der Geschichte eine reelle und bleibende Bedeutung gegeben. Darin zeigt sich der über die Aufklärung hinausgehende geschichtliche Sinn Fichtes. Er geht hiermit auch über die Mystik hinaus und tritt auf den Standpunkt Hamanns.

Schelling dagegen ging zur Mystik Jakob Böhmes über. Er tat diesen Schritt in der Schrift „Über das Wesen der menschlichen

Freiheit". Aber gerade, indem er über die Freiheit sprach, fühlte er sich als Idealist. „Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neueren Systemen." Der Idealismus ist die Philosophie der Freiheit. „Erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist." Ja, Schelling fühlt sich als Vollender des Idealismus. „Heutzutage leuchtet uns das höhere Licht des Idealismus." Aber der Idealismus führt zu leeren Abstraktionen, „wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält." Denn die ganze moderne Philosophie „hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist." Der Idealismus verflüchtigt die Natur, er löst sie in den Dunst der Abstraktion auf. Darum entfernt er auch Gott möglichst weit von der Natur, und doch ist „Gott etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung". „Der Gott des reinen Idealismus ist notwendig ein unpersönliches Wesen." Darum fand in Fichtes blassem Gottesbegriff der Idealismus folgerichtig sein Ende. Schellings Absicht aber ist „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus". Er fühlte sich berufen und befähigt, die höhere Einheit über Fichte und Goethe zu finden. Dabei fühlte er sich immer noch als Jünger Spinozas; aber auch dessen Monismus hat er seinem höheren Gedanken ein- und untergeordnet. Ebenso hat er Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens aufgenommen und zurechtgestellt. Zum erstenmal seit Hamann begegnen wir im Idealismus einer ausdrücklichen positiven Verwertung Lutherscher Gedanken. Schelling fühlte sich als Vertreter einer universellen Idee, durch die er alle bisherigen Wahrheitsmomente in einer höheren Einheit zusammengefaßt hatte. Er machte sich anheischig, die alte Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens endgültig zu beantworten und damit das dunkle Problem des Bösen endlich zu erleuchten.

Über der Naturphilosophie sollte sich als höheres Stockwerk eine Philosophie der Freiheit erheben. Damit sollte die Naturphilosophie sich in einer Religionsphilosophie vollenden; und umgekehrt, die so oft versuchte Philosophie der Freiheit sollte durch die Naturphilosophie eine Grundlage bekommen. Die Freiheit wird ihm zum Weltproblem; damit schloß er sich an Kants Freiheitslehre an. Aber zur Ergründung der menschlichen Freiheit „reicht der bloße Idealismus nicht hin". Dazu mußte ihm Jakob Böhme verhelfen. Dessen Anschauung vom Willen übernahm er. Der Wille ist der Kern und

das Wesen aller Dinge. „Lust und Begierde macht den Grund jedes besonderen Naturlebens aus," und ist in ihm „das Schaffende selber". „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein." Das war der große neue Gedanke, durch den nicht erst Schopenhauer, sondern schon Schelling den Idealismus überbot und überwand. Er bahnte sich schon in Fichtes Religionsphilosophie an: mit der Mystik wurde der Rationalismus überwunden. Das Wesen der Dinge ist nicht Vernunft, sondern Wille. Es ist ein blinder Wille, ein unbewußter Trieb, eine dunkle Begierde, ein Element, das sich nicht in Vernunft auflösen läßt. „Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest; das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt." Schelling nennt es jetzt im Anschluß an die mystische Ausdrucksweise Jakob Böhmes den Grund. Sein Idealismus schlägt in mystischen Irrationalismus um. In der Gluthitze des reinen Idealismus hat sich allmählich ein feiner Dunst in der Luft entwickelt, durch den das Licht nicht mehr hindurchdringt. Einen solchen dunklen Grund sieht Schelling nun, vermeintlich im Anschluß an Jakob Böhme, auch in Gott. Er unterscheidet in Gott den Grund vom Wesen. „Was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. was Grund seiner Existenz ist." Die Stimmung der Romantik verrät sich darin, daß Schelling diese Natur in Gott Sehnsucht nennt. Auch der Geist Gottes entwickelt sich wie das menschliche Geistesleben aus dem Dunkel des Unbewußten. Schelling versteigt sich zu einer gnostischen Theologie. Er wendet den Entwicklungsgedanken, die Entstehung des Geistes aus der Natur, des Bewußten aus dem Unbewußten, des Willens aus dem Trieb, des Lichtes aus dem Dunkel auch auf Gott an. Er leitet in Gott nicht die Natur aus dem Willen, sondern den Willen aus der Natur ab. Damit kam ein dunkles, gnostisches Element in sein Denken hinein. Dieser aufsteigende Prozeß wiederholt sich in jeder Kreatur. Jede trägt als Wurzel in sich einen aus dem göttlichen Grunde stammenden, blinden, dunklen Eigenwillen, eine Sucht und eine Begierde, ein Sehnen und Ahnen. Dieser Naturgrund des Geistes ist nicht das Böse; es ist die Leidenschaft, die nicht von der spiritualistischen Moral vernichtet, sondern vom Willen beherrscht, im Grunde gehalten, überwunden werden soll. Sie ist der Stoff der Tugend. „Die Leidenschaften sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat." Damit näherte

er sich dem Realismus Hamanns. Wie dieser dunkle Grund in Gott latent ist, beständig niedergehalten, aufgelöst, und wie das helle Licht des göttlichen Willens beständig durch das Verbrennen dieses dunklen Grundes entsteht, so soll auch der Eigenwille im Menschen im Grunde bleiben, indem sich über ihm ein mit dem göttlichen Willen gereinigter Wille erhebt. Das Böse entsteht, indem mit der Unterordnung unter Gott auch die Ordnung und Einheit des menschlichen Willens aufhört. Es ist kein bloßer Mangel, aber auch keine selbständige Kraft, sondern eine Krankheit, wie Schelling im Anschluß an Jakob Böhme sagt, eine Verkehrung, wie er unter Berufung auf Baader und damit im Anschluß an Thomas von Aquino sagt. Denn die Einigung des höheren und des niederen Willens ist nicht gegeben, sondern aufgegeben; und darum ist das Böse eine Möglichkeit, die in der Freiheit selber liegt. Darum liegt auch in der Freiheit der Grund der Geschichte; wie Gott selbst nicht ein totes, abstraktes Sein, sondern Leben ist, so entsteht auch aus ihm die Geschichte; denn nur in der Zeit verwirklicht sich die Freiheit. Das Wesen des Menschen ist nicht gegeben, sondern ist Tat, und zwar ewige Tat. Damit schloß Schelling sich an Fichte an. Aus der Tat aber entsteht die Geschichte. Sie hat ihre tiefste Wurzel in Gott. Durch die Geschichte wird der Mensch zur Persönlichkeit, in welcher der Geist über die Natur herrscht. Freilich bekommt der Mensch sie nie wie Gott ganz in seine Gewalt und wird darum auch niemals wie Gott ganz Persönlichkeit. Gott allein ist Person, für den Menschen ist sie ein Ideal. Darum bleibt die Sehnsucht sein Teil. Ihm entspricht die Stimmung der Wehmut. „Es ist die allem endlichen Wesen anklebende Traurigkeit; daher der Schleier der Wehmut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe, unzerstörliche Melancholie alles Wesens. Freude muß Leid haben, Leiden in Freude verkehrt werden." Diese Mystik ist auch in ihrer Stimmung mit dem Pessimismus innerlich verwandt. Mit ihr hatte Schellings Denken und zugleich der Idealismus sein Ziel erreicht. Er ist auch später darüber nicht mehr hinausgekommen. Aber er hat den neuen Standpunkt auch nicht mehr durchzuführen vermocht. Nur einmal noch ergriff er das Wort, um ihn gegen den Spiritualismus der Aufklärung zu verteidigen; aber dann verstummte er. Das hatte keine äußeren Gründe. Die Grundlage, auf der sich der Neubau erhob, konnte diese Last nicht tragen, und Schelling konnte sich nicht entschließen, einzugestehen, daß das obere Stock über das Fundament

übergriff. Auf einem klassisch gebauten Unterstock sollte sich ein Oberbau in gotischem Stil erheben. Schelling gestand diese Stilvermischung nicht ein; aber seine Zeitgenossen wandten sich von ihr ab. Und doch vereinigte kaum eine Schrift des Idealismus den Glanz des Stiles mit der Tiefe des Gedankens so sehr wie dieses letzte Wort Schellings. Aber das war nur ein Beweis mehr dafür, daß die geschichtliche Wirkung mit der Tiefe des Gedankens und der Schönheit der Sprache noch nicht gegeben ist. Ein mühsam verkleideter Riß gefährdete das Gebäude. Schelling hatte den deutschen Idealismus auf einen toten Strang gefahren.

Die neue Mystik rief einen Vertreter des alten Idealismus auf den Plan. Es war Jakob Friedrich Fries, ein Schüler Kants, ein Jünger des Idealismus und dabei ein Zögling der Brüdergemeine und ein Führer der akademischen Jugendbewegung. Er versprach sich von dem „Hinbrüten der jungen Leute über dem ehrlichen Schuhmachergenie" nichts Gutes und witterte Gefahr für den Idealismus. „Er kommt aus der Mode und man verspricht uns einen neuen Realismus." Er selbst sprach als echter Idealist. „Alles Hohe und Edle der Vernunft wird nur aus der Idee geboren." Er teilte den Glauben der Idealisten an die Vernunft, und zwar war er Kantianer, ein Anhänger des neuen Wahrheitsgedankens, den Kant entdeckt hatte. Auch für ihn war der Idealismus wie für Schelling die Philosophie der Freiheit. Sie ist die Hauptidee und der Mittelpunkt von Kants System. Die Kritik dient lediglich dem Schutze dieser Freiheitsidee. Damit hatte er das tiefste Motiv der erkenntnistheoretischen Anstrengungen, das Ziel, welches auf diesem Wege gesucht wurde, richtig erkannt. So war er denn auch ein Anhänger der Kantschen Kritik. Unser Wissen beschränkt sich auf die Welt der Erscheinung. Unsere Erkenntnis kommt also über unser Bewußtsein nicht hinaus. Aber diese Kritik der Erkenntnis ist für ihn nur Mittel zum Zweck. Sein eigentliches Interesse ist religiös. „Alles Philosophieren erhält nur dadurch Wert und kann nur dadurch Ansprüche auf ein höheres Interesse machen, daß es unternimmt, den Glauben zu schützen." Man erkennt den eigentümlichen Charakter der herrnhutischen Frömmigkeit wieder ebensowohl in seiner eigenen Religion als in dem Mystizismus, gegen den sich seine Kritik wendet. Denn darin stand er der Aufklärung nahe, daß er die Mystik als eine Verirrung verwarf. Seine Kritik des

Pietismus hat etwas von der herben Schärfe Kants; war für ihn die Religion Gefühl, so stellte er sie doch in scharfen Gegensatz gegen den mystischen Pietismus, in dessen religiöser Empfindung er einen sinnlichen Grundzug witterte, der ihm „ekelhaft" war. Seine Kritik ist nicht frei von der Gereiztheit, die sich aus der persönlichen Berührung mit einem Pietismus erklärt, von dem er selbst sich losgerissen hatte. Eine Freiheit vom Gesetz, die etwa in der Liebe bestünde, ist für ihn eine ebenso große Anmaßung wie für Kant. Das war ein Rückschritt hinter Fichte und Schiller zurück. Nach Fries ist die höchste für uns erreichbare Idee das Gesetz. Alles, was darüber steht, besonders die Gnade und ihre Vereinigung mit der Gerechtigkeit, bleibt für uns ein Geheimnis; eine Offenbarung der Versöhnung und der Gnade in der Geschichte kennt er nicht. Im Unterschied von Schleiermacher verwirft er die Bekehrungspredigt ausdrücklich, und zwar mit Berufung auf den Kantschen Freiheitsbegriff. Bekehrung als ein in die Zeit fallender Akt ist ihm ein Widerspruch; in der Erfahrung, in der wir allein leben, gibt es nur Besserung.

Mit der ganzen Aufklärung verwirft er besonders die Überordnung der Religion über die Moral. In dieser Art von Andacht sieht er nichts als eine verdächtige Schwärmerei, und doch klingt in dieser Gefühlsreligion die Frömmigkeit der Brüdergemeine, und in dieser Ahnung die Stimmung der Romantik an. „Wenn Wärme und Leben des Ewigen unser ganzes endliches Wesen durchdringt — das ist die Stimmung der Andacht." Deutlich hört man das christliche Sündenbewußtsein durch in dem Bekenntnis, daß wir allzumal Sünder sind, deutlich die pietistische Demut in dem Geständnis, daß die Sünde das eigentliche Demutsmotiv ist. Er stand damit dem Evangelium der Reformation näher als Fichte. Wenn Fries das Glücksverlangen der Aufklärung noch schärfer verwirft als Kant, so hat das in diesem Sündenbewußtsein seinen Grund. Aller Anspruch auf Glück zerrinnt in der Erkenntnis, daß wir unser „ganzes endliches Dasein als Strafe ansehen müssen und jedes Glück darin als Gnade aus seiner Hand annehmen", „ja, unser ganzes Dasein nur aus der Hand der ewigen Güte annehmen, welche uns duldet und liebt, ungeachtet unsrer Verdorbenheit und Unzulänglichkeit." Dieser tiefe Ton war echt christlich und befreite diesen Herrnhuter von dem religiösen Eudämonismus, von dem auch Kant sich nicht losmachen konnte.

Vor allen Dingen zeigt sich die religiöse Tradition, aus der Fries herkam, in seiner Glaubensphilosophie. Allerdings schloß er sich an Jacobi an. Es gibt für ihn eine unmittelbare Gewißheit, die nicht auf einem Schluß beruht. Sie geht allem Denken voran. Aber er ging über Jacobi hinaus, indem er seine Philosophie des Glaubens durch die Kantsche Kritik der Erkenntnis begründete. Alles Wissen hat seinen Gegenstand und seine Grenze an der Sinnenwelt, an der Welt der Erscheinungen; aber neben dem Wissen steht der Glaube, der sich auf das Unsichtbare und Ewige bezieht. Mit Jacobi gemeinsam ist auch diesem Glaubensphilosophen der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen. Er bleibt nicht dabei stehen, beide voneinander zu unterscheiden; er reißt sie auseinander. Keine Brücke führt aus der Welt der Erscheinungen in die Welt des Ewigen; und darum gibt es auch kein Bindeglied zwischen Wissen und Glauben. Aber er wehrt sich auch gegen die Mystiker, die sich „ein eigenes Organ der inneren intellektuellen Anschauung beilegen, wodurch uns ein inneres Licht aufgeht, indem wir unmittelbar das Ewige und mit ihm die Gottheit erkennen." Es war dieselbe Zurückhaltung, die auch Jacobis Schüler Wizenmann aus der reformatorischen und pietistischen Frömmigkeit mitgebracht hatte. Doch bekam sie bei Fries einen rationalistischen Zug. „So hoher Gnade sind wir nicht teilhaftig worden." „Der Glaube entspringt aus dem Mittelpunkt unseres Wesens, aus dem Wesen der Vernunft." Er ist die unmittelbare Gewißheit der ewigen Welt, die der Vernunft mit ihrem eigenen Wesen gegeben ist. Die Vernunft selbst gehört der ewigen Welt an, und darum ist ihr die ewige Welt unmittelbar gewiß. — Der Ewigkeit ist sich die Vernunft bewußt, weil sie sich ihrer Freiheit bewußt ist. Dieses Freiheitsbewußtsein ist nicht eine Sache des Wissens, sondern des Glaubens; denn mit ihm erheben wir uns über die Natur, in der es keine Freiheit gibt. Wir legen uns Ewigkeit bei und versetzen uns in die Welt der Ewigkeit. So ist also der Vernunft mit der Freiheit die Welt der Ewigkeit unmittelbar gewiß. Und diese Gewißheit ist Glaube. In dieser Welt herrscht das Gesetz der Würde der Person und der Gleichheit aller Personen. Dadurch werden alle vernünftigen Wesen in einem Reiche vereinigt, im Reiche Gottes. Eine ausgesprochen demokratische Gesinnung herrscht in dieser Religion. Mit dem Glauben an diese Welt der Ewigkeit ist uns der Glaube an Gott unmittelbar gegeben. Fries ist also insofern vollkommener Idealist, als für ihn der Glaube

unmittelbar aus der Vernunft stammt. Dieser Glaube an die Vernunft war mit dem Glauben Jacobis nahe verwandt. Die Vernunft ist göttlich und ewig, darum ist sie der Ewigkeit und Gottes unmittelbar gewiß. Diese Gewißheit stammt aus keiner Erfahrung, sondern sie kommt von innen, aus der Vernunft allein.

Aber dieser Glaube wird durch die Natur bestätigt, allerdings nicht durch ihre Zweckmäßigkeit. Wie Fries alle moralischen Beweise von Gott und Unsterblichkeit in der Kritik der praktischen Vernunft verwirft, so verwirft er auch den schüchternen Rest von Teleologie, den Kant noch zurückbehalten hatte, keineswegs zum Vorteil der Sache; denn nun wird die Beurteilung der Natur rein ästhetisch. Er sieht in der Natur nur Schönheit und Erhabenheit, nicht mehr. Aber dafür sieht er lauter Schönheit und Erhabenheit, nichts anderes. Er hält hartnäckig an der Illusion des ästhetischen Optimismus fest und entschädigt sich damit für den eudämonistischen Optimismus, den er aufgegeben hat. Dadurch wird auch seine Religion ästhetisch, und insofern ist sie doch verwandt mit der Romantik. Durch dieses ästhetische Element erhebt er sich über die Aufklärung. Der herbe Zug des Kantischen Moralismus wird gemildert, ebenfalls nicht nur zum Vorteil der Sache. Denn neben dieser Härte steht nun ein weichlicher Zug wie bei Novalis. In anderer, aber nicht minder bedenklicher Weise als bei den Romantikern wird die Religion ästhetisch. „Für alles Schöne in der Natur," sagt Fries, „interessieren wir uns auf religiöse Weise; denn Schönheit und Erhabenheit ist der Widerschein des Ewigen in der Natur." Nun bekommt auch die Moral einen ästhetischen Zug, denn Tugend ist immer Schönheit. In der „unvergänglichen Schönheit der Natur ahnen wir die schöpferische Liebe, deren Hand auch über unser Schicksal waltet". In dieser Ahnung des Ewigen im Endlichen besteht das Wesen der Religion. Sie ist mit der Stimmung der Andacht verbunden. Während der Glaube für Fries durch das Interesse bestimmt ist, ist diese Andacht ein uninteressiertes Gefallen an der Schönheit der Natur. Dieser Widerspruch zwischen einer moralischen und einer ästhetischen Religion wird nicht ausgeglichen. Gemeinsam mit Schelling, seinem Gegner, bleibt ihm doch der idealistische Grundzug, die symbolische Betrachtung der Natur, das Hindurchschimmern des überirdischen Lichtes der Idee durch den dichten Schleier der Erscheinungswelt. „Als ein Fremdling edlerer Abkunft, entsprungen aus einer höheren Welt, tritt das Vernünftige in der Natur auf."

Das hätte auch Schelling sagen können. Die Grundlage für beide blieb der Idealismus. Aber bei Fries lehnte sich die Aufklärung, die im Idealismus lag, gegen die Mystik auf, in die Schelling ihn hineinsteigerte. Das war in der Tat die Wahl: der Idealismus vertiefte sich entweder zur Mystik oder er verflachte in Aufklärung. Im Kampfe mit der Mystik wurden sich die Idealisten ihres Zusammenhangs mit der Aufklärung wieder bewußt. Auch Jacobi hat in dieser Auseinandersetzung noch einmal das Wort ergriffen. Es war der letzte Zusammenstoß zwischen dem alten Idealismus und der neuen Mystik.

Den Anlaß zum Streit bot eine Auseinandersetzung Jacobis mit Matthias Claudius. Es handelte sich um die Frage der Offenbarung, in der Jacobi dem Wandsbecker Boten zustimmte und doch auch widersprach. Claudius kannte wie die Idealisten etwas Göttliches im Menschen. Jacobi stellte ihm das Zeugnis aus, daß er mit der Zeit fortgegangen sei, wenn er sagen konnte, daß der Mensch die Weisheit und Ordnung, die er in der sichtbaren Natur findet, mehr in sie hineinlegt, als er sie aus ihr herausnimmt; er könnte sie ja nicht gewahr werden, wenn er sie nicht in sich selbst trüge, und die Natur bestätigt ihm nur ein Wissen, dessen er sich in sich selbst bewußt ist, und das ihm die Kühnheit und den Mut gibt, alles zu meistern und aus sich zu rektifizieren. In der Tat, hier klang bei dem Wandsbecker Boten der Grundgedanke des Idealismus leise, aber deutlich wieder. Er stammt indessen bei ihm nicht von Kant, sondern von St. Martin, in dessen Philosophie „der Mensch überall als die Lösung des Rätsels betrachtet wird". Das Unbedingte muß dem Menschen als Tatsache gegeben sein, und zwar muß die Seele diese Idee in sich selbst haben. Das war für Claudius sein Beweis für die Unsterblichkeit. Jacobi freute sich dieser Zustimmung zu einem Idealismus, wie er ihn vertrat. Aber daneben standen bei Claudius Äußerungen, welche diesen Idealismus einschränkten. Die innere Offenbarung allein ist kein Beweis für die Unsterblichkeit, Claudius findet ihn in dem großen Menschen. „Ich wäre erlegen, wäre verzweifelt bei der Übergewalt des Erdschattens in unseren Herzen, wenn es keine tugendhaften Menschen gegeben hätte, aber diese großen Menschen haben mich gelehrt, daß die menschliche Seele unsterblich sei." Der entscheidende Beweis für das Göttliche im Menschen und seine Unsterblichkeit ist Christus. Für Jacobi war diese Einschränkung des Idealismus eine Rückständigkeit. Er

witterte bei Claudius eine Bibelverehrung und einen Christusglauben, durch welchen der Buchstabe über den Geist, das Zeichen über die Sache, die Einkleidung über die Idee gestellt wird. Diese Verehrung Christi ist für ihn religiöser Materialismus, ein bedenklicher Bilder- und Götzendienst. Er fühlt sich durch die Erkenntnis über Claudius erhaben, daß der Geist das Leben in sich selbst haben muß. Es gehört zum Wesen der wahren Religion, daß sie keine äußere Gestalt als einzige und notwendige Gestalt der Sache dulden darf; es kommt auf den Geist an und nicht auf die äußeren Mittel der Einbildungskraft, die ihn anregen, auf die Idee und nicht auf ihre geschichtliche Einkleidung. Er spricht völlig als Mystiker; das Göttliche im Menschen stellt sich freilich in Christus dar, aber eine andere Bedeutung als die eines Symbols der Idee hat die geschichtliche Persönlichkeit nicht. „Gott muß im Menschen selbst geboren werden, wenn er einen lebendigen Gott haben soll." „Den Gott haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen anderen zu erkennen, ist nicht möglich." Der Geist in uns, der die Natur unter uns hält, ist der Beweis des Gottes über uns. Nur weil Gott in uns ist, können wir ihn außer uns erkennen. Diese Offenbarung in uns ist die Voraussetzung und das Maß für jede Offenbarung außerhalb unser. Darum kommt es auf die Wahrheit der Idee und nicht auf die Wirklichkeit der Geschichte an. Wir tragen die Offenbarung Gottes in uns selbst. „Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen." Der Geist ist das Ebenbild Gottes, die Vernunft ist ein Abdruck der Natur und ihres Urhebers in uns. Wenn früher Jacobi den Glauben, der höher ist als alle Vernunft, als das Göttliche im Menschen anerkannte, so war es jetzt, wie er selber zugestand, die Vernunft. Jetzt heißt es, die Vernunft selbst ist Gottesbewußtsein, und Vernunft haben heißt, von Gott wissen. Der Mensch kann freilich Gott leugnen, aber er muß ihn denken. Das war nicht nur eine Änderung des Ausdruckes, zugleich veränderte sich sein Urteil über die Geschichte; ursprünglich war sie ihm wie für Hamann die Offenbarung Gottes, in der die Vernunft ihn vernimmt; jetzt ist sie nur noch das Symbol des Geistes, die Einkleidung der Idee, sie regt die Gewißheit Gottes an und stellt sie anschaulich dar, aber der Grund des Glaubens an Gott ist lediglich die göttliche Kraft der über die Natur erhabenen Vernunft im Menschen. Vollends die Natur ist keine Offenbarung Gottes, sie offenbart Macht, Notwendigkeit und

Schicksal, aber nicht Güte und Heiligkeit, sie ist stumm, sie gibt die Konsonanten und der Geist die Vokale. Die Natur verbirgt Gott, nur das Übernatürliche im Menschen offenbart ihn. Der Mensch offenbart Gott, indem er mit dem Geist sich über die Natur erhebt. Für die Naturphilosophie ist Gott nichts weiter als Natur; dieser Gott schafft nichts weiter als sich selbst, d. h. er schafft nichts.

Dieser Zwiespalt zwischen Natur und Geist setzt sich fort in dem Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft. Wissenschaft ist nur der Naturalismus, deswegen ist die Wissenschaft notwendig atheistisch. Einen Gottesbeweis gibt es nicht, denn unter Beweisen versteht Jacobi die Ableitung aus einem Obersatz. Gott beweisen würde heißen, ihn aus einem Grunde, der vor und über ihm wäre, ableiten. Mit dem allen wandte sich Jacobi gegen die religiöse Wendung, welche Schelling der Naturphilosophie gegeben hatte.

Mit diesem Angriff rief er Schelling auf den Plan. Er führte den Kampf mit der Leidenschaft eines Religionskrieges. Soviel persönliche Bitterkeit sich in den Streit mischte, es handelte sich doch um grundsätzliche Fragen. Darum blieb diese Fehde nicht ein Schulstreit, sondern sie bewegte die Gebildeten der Nation und bekam geschichtliche Bedeutung. In den beiden Gegnern traten zwei religiöse Grundanschauungen einander gegenüber, eine grundsätzlich zwiespältige Weltanschauung und eine solche, für welche es religiöse Pflicht war, Einheit in unser Denken und Leben zu bringen: Monismus und Dualismus. Es war der alte Streit zwischen Glauben und Wissen, der sich in neuer Form wiederholte. Jacobi sah einen Zwiespalt zwischen Wissenschaft und Glaube. Er verstieg sich zu dem Ausspruch: „Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott." Es war die notwendige Konsequenz seiner Grundanschauungen. Auf dem Gebiete des Glaubens und der Freiheit gibt es keinen Beweis, denn beweisen kann man nur da, wo die Notwendigkeit regiert; er kannte eben den Beweis nur in der Form der Ableitung aus einem Obersatz, und so konnte er freilich Gottesbeweise noch weniger gelten lassen als Kant; er steigerte Kants Kritik aller wissenschaftlichen Gottesbeweise zu dem Satze: „Es ist das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei." Alle Wissenschaft führt mit Notwendigkeit zum Fatalismus; das einzig konsequente wissenschaftliche System ist deshalb der Spinozismus; er wittert ihn überall. Kants Vernunftkritik leistet ihm Vorschub. Fichtes Philosophie ist umgekehrter Spinozismus, vollends die Naturphilosophie ist nichts als das. Da der

Gottesglaube nicht bewiesen werden kann, so führt alle Philosophie, die beweisen will, notwendig zum Atheismus. So hatte er durch seine Kritik Kant in den Verdacht des Atheismus gebracht, so warf er Schelling Atheismus vor. — Aber für den war die Erkenntnis Gottes das höchste Ziel aller Wissenschaft. Sie kann in dieser Frage nicht neutral bleiben. Gott mit allen Kräften lieben heißt nicht, ihn mit dem Herzen erkennen und mit dem Kopf dahingestellt sein lassen. Wer das für unerreichbar erklärt, „der nimmt dann allen wissenschaftlichen Bemühungen ihre höchste, ihre letzte Richtung." Jacobi darf seine pessimistische Wissenschaft auch nicht als christlich in Anspruch nehmen; die Narren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott, aber nicht die Verständigen; und die Vernunft ist auch nach Luther eine Kreatur Gottes und bleibt das, auch wenn sie verdorben ist und der Eitelkeit unterworfen. Eitelkeit und Narrenwerk soll man absondern und wegtun, aber nicht die Kreatur, von Gott geschaffen und gegeben. In diesem Streit fühlte Schelling sich mit Luther einig, denn nur der verdorbene, aber nicht der erleuchtete Verstand leugnet Gott, und was ist Geist anderes als erleuchteter Verstand? Darum wußte er sich auch mit Hamann einig, denn Hamann hat nur alle Vernunfterkenntnis a priori verworfen. Es gibt überhaupt nur eine Vernunfterkenntnis aus der Erfahrung, aber der Zwiespalt von Glauben und Wissen bei Jacobi und sein pessimistisches Urteil über den Verstand ist die einfache Folge davon, daß er in bezug auf das Wissen reiner Rationalist ist; ursprünglich war er es nicht, aber jetzt schöpft er seine Erkenntnis Gottes rein aus der Vernunft; sie soll dem Menschen innerlich gegeben sein. Nur aus seinem eigenen Geiste nimmt er die Erkenntnis des Geistes Gottes. Daher äußert er sich in seiner Kritik des Claudius über Christus und Christentum „völlig übereinstimmend mit den Ansichten des tollsten theologischen Rationalismus". Schelling dagegen fühlte sich mit Claudius einig. Für ihn hat sich Christus „nicht bloß allegorisch wie jeder heilige Mensch, sondern in Tat und Kraft als wirklicher Sohn Gottes geoffenbart". Ihn empört es, daß Jacobi „die Anhänglichkeit an den wirklichen, geschichtlichen Christus als Bilder-, ja geheimen Götzendienst" beurteilt und ihn nur gestattet wie jeden Heroenkultus. Eine wirkliche Erkenntnis des persönlichen Gottes ist niemals aus reiner Vernunft möglich, sondern nur aus der Geschichte, wie das Jacobi selbst im Anschluß an Hamann ursprünglich erkannt hatte. Die Vernunft findet Gott nicht in sich selbst, aber

in der Geschichte kann ihn der Verstand allerdings finden. Für dieses Programm einer „geschichtlichen Philosophie" beruft sich Schelling ausdrücklich auf Hamann.

Aber nicht nur für die Geschichtsphilosophie: Hamann hatte ausdrücklich neben und vor der Geschichte als Offenbarung Gottes die Natur genannt, und Schelling warf Jacobi vor allen Dingen sein Urteil über die Natur vor. Dies ist der tiefste Grund des Zwiespaltes zwischen Glauben und Wissen. „Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung," sagte er wörtlich wie Goethe und in Übereinstimmung mit Hamann. Es war auch im Sinne der protestantischen Orthodoxie, wenn er sagte: „ohne jene erste und älteste Offenbarung wären alle späteren, an den einzelnen Menschen oder an das ganze Geschlecht ergehenden oder ergangenen, vornehmlich aber jene höchste und letzte, durch die Fleischwerdung des Wortes geschehene, unmöglich". Die Offenbarung Gottes in der Geschichte setzt die Offenbarung Gottes in der Natur voraus, darum ist eine Naturphilosophie die Grundlage aller Gotteserkenntnis. Die lebendige Natur ist die Grundlage alles Lebens. Gedanken, welche sich von der Natur trennen, sind wie wurzellose Pflanzen. Wie das menschliche Geistesleben in der Natur wurzelt und alle Intelligenz in der Form des Instinktes entsteht, wie jeder Wille sich aus einem Naturtrieb entwickelt, so ruht auch aller Theismus auf der Grundlage des Naturalismus, denn alles Wissen schreitet vom Niederen zum Höheren vor, und ehe man sich anmaßen kann, das Höhere zu begreifen, muß das Geringere begriffen sein. Die orthodoxe Naturtheologie kehrt hier in Form der Naturphilosophie wieder. Sie ist die Grundlage aller Theologie. Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg, es ist deswegen Zeit, den Naturalismus zur Grundlage des Theismus zu machen. Es bleibt sonst nichts übrig, als die Natur zu leugnen oder zu ignorieren. Dies ist eben nach Schellings Urteil der Idealismus, der notwendig überwunden werden muß.

So lief dieser Streit in einen Kampf um den Idealismus aus. Dadurch bekam er geschichtliche Bedeutung; aber es zeigte sich in den Urteilen über die beiden Kämpfer, wie sehr der Idealismus bereits zurückgedrängt war. „Er tritt mir der lieben Natur etwas zu nahe," sagte Goethe. Und bei dieser Gelegenheit schrieb er: „Daß es mit Jacobi so enden werde und müsse, habe ich lange vorausgesehen und habe unter seinem bornierten und doch immerfort regen

Wesen selbst genugsam gelitten. Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder (wie ein neuerer Franzos sich genialisch ausdrückt) Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzen des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können — wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen." Goethe trat auf die Seite der theosophischen Spekulation gegen den alten Idealismus. Jacobi stand fast allein, seine Freunde waren bekümmert, aber man begriff Schellings Erbitterung.[1]) Sein Ansehen war erschüttert, und er selbst war unfähig, zu antworten. Das war nicht nur ein persönliches Geschick; der Idealismus, dessen Wortführer er war, war dem Realismus der Naturphilosophie erlegen. Im öffentlichen Urteil stand Schelling als der Sieger da; trotzdem blieb diese Schrift sein letztes öffentliches Wort. Das war kein Zufall. Er war in seiner Antwort weit hinausgegangen über den Anlaß, den ihm Jacobi gegeben hatte. Was für Erwartungen erweckte er, indem er eine Philosophie versprach, in welcher Naturalismus und Theismus, Spinoza und der Idealismus zu einer höheren Einheit zusammengefaßt werden sollten! Den Grundriß für dieses kühne Gebäude übernahm er von Jakob Böhme, und die Naturphilosophie sollte die Grundlage dieses Bauwerkes bilden. Den gotischen Dom, den er darüber zu errichten gedachte, hat er nicht vollendet. Die Grundmauern trugen ihn nicht. Den Idealismus hat er zu überwinden vermocht, aber die höhere Philosophie, in die er aufgenommen werden sollte, hat er nicht mehr ausgeführt. Der Sieger hatte wohl seinen Gegner verdrängt, aber seine eigene Sache nicht durchgesetzt. Das war die Tragik, die in diesem Streite lag. Schelling verstummte; hat er den Idealismus überwunden, so hat er ihn doch nicht ersetzt. So entstand hier eine bedenkliche Lücke, der Sieger wurde nicht zum Herrscher.

Auf der Höhe seiner Kraft versagte er, in der zweiten Hälfte seines langen Lebens blieb er stumm. Er erfüllte die verwegenen Verheißungen nicht, die er gab, und führte die genialen Skizzen, in deren Entwerfen er unerschöpflich war, nicht aus. Unter seiner hoch-

[1]) Niebuhr, Lebensnachrichten I, 515.

gemuten Sicherheit verbarg sich ein heimliches Verzagen, daß nicht zu leisten war, was er versprach. Da rächte sich die Welt für den Hochmut, mit dem er sie behandelte, indem sie ihm mit ungerechtem Spott und unverdienter Verachtung heimzahlte. Es war nicht nur eine Tragik in seinem persönlichen Leben, sondern eine Krisis in der Geschichte des deutschen Idealismus, in der sich sein Ende ankündigte. Es hatte einen tiefen Sinn, daß sich in dem Streit um „die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung" der alte Idealismus und die neue Mystik erschöpften.

Vollendet und zugleich überwunden ist der deutsche Idealismus durch Hegel. Er ist Idealist und doch auch wieder Realist, wie die berühmte Einleitung zur Rechtsphilosophie ausspricht. Aber auch er ist Mystiker. Er ist der Scholastiker der idealistischen Mystik. Sie ist bei ihm in ein System gebracht. Aber dieses System verhält sich zur Mystik, wie sich Thomas von Aquino zu Meister Eckehart verhält. Die Verwandtschaft mit diesem Mystiker ist denn auch klar. Als Franz Baader im Jahre 1824 Hegel mit den Predigten Eckeharts bekannt machte, rief Hegel aus: „Da ist es ja! Da haben wir, was wir wollen!" Und er konnte nicht müde werden, sich dieses Vorgängers zu rühmen.[1]) So hat denn auch einer der bedeutendsten Schüler Hegels, der Ästhetiker Vischer, mit Recht hervorgehoben: „Hat man vergessen, daß die neue Philosophie bei alten Mystikern, bei Jakob Böhme namentlich, in die Schule gegangen ist?" Mystik ist schon Hegels Erstlingswerk aus dem Jahre 1807. Aber die Schriften Schellings, welche nachfolgten, haben doch diese Bewegung erst vollendet, und insofern bleibt doch Schelling derjenige, der den Übergang des deutschen Idealismus in die Mystik zum Abschluß gebracht hat. An diesem ihrem Ende kommt es zum Vorschein, daß er eine ihrer Wurzeln in der mittelalterlichen deutschen Mystik hat, mit der er durch die protestantische Mystik in Verbindung steht.

Die drei Strömungen: der Idealismus, den Kant begründet hatte, der Realismus, der von Goethe herkam, und die Erweckungsbewegung, die mit Hamann begann, vereinigten sich. Im Streit Schellings mit Jacobi zeigte sich diese Vereinigung. Das war im Jahre 1812. Der Befreiungskampf stand unmittelbar bevor. Er

[1]) Steffensen, Gesammelte Aufsätze S. 136.

ist die geschichtliche Leistung, zu gleicher Zeit des Idealismus und der Erweckungsbewegung. Für diese Tat des deutschen Volkes war es bedeutsam, daß sich die verschiedenen Richtungen des geistigen Lebens so weit vereinigt hatten, daß sie sich im Befreiungskampf verbinden konnten. Es ist merkwürdig genug, daß dies in der Mystik geschah. In ihr hatte sich das deutsche Geistesleben zu einer mächtigen, geschichtlichen Wirkung zusammengefaßt.

Drittes Buch.

Erhebung und Befreiung.

Erstes Kapitel.

Die Selbstkritik des deutschen Volkes.

Indem sich der Idealismus zur Mystik wendete, hatte er sich der Erweckungsbewegung genähert. Unter dem Druck der napoleonischen Zeit und im Befreiungskampf verbanden sich die beiden Bewegungen miteinander. Wie die französische Revolution die Katastrophe der Aufklärung ist, so ist die Erhebung und Befreiung von 1808 bis 1815 die Tat, zu der sich Idealismus und Erweckungsbewegung vereinigten, die Wirkung, mit der beide in die Geschichte eingriffen. Als der Staat Friedrichs des Großen beim ersten Zusammenstoß mit überraschender Schnelligkeit dem Erben der französischen Revolution erlag, da erhob sich die Frage: Wo liegt die Ursache dieses völligen Zusammenbruchs? „Ein in seinem Kerne eigentlich gesunder und starker Staat fiel — fiel dennoch mit unglaublicher Schnelligkeit" — sagt Immermann in seinen Erinnerungen. Für die oberflächliche Betrachtung der selbstzufriedenen Anhänger des alten Staates kam der Fall Preußens völlig unerwartet. Ihnen erschien die preußische Staatsverwaltung unstreitig als die meisterhafteste in Europa.[1]) In dieser übermütigen Einbildung lag nach Arndts Meinung Deutschlands schlimmstes und tiefstes Übel. Auch Schleiermachers Urteil in der Gedächtnispredigt auf Friedrich den Großen war es, daß Preußen in der Zeit vor dem Fall „ungeprüft nur in der Einbildung größer war als jetzt". Mit Bedenken sah Steffens den beschränkten Übermut der Offiziere, welcher „abgelebten, im langen Frieden verrosteten militärischen Formen eine zauberische

[1]) Meinecke, Boyen II, 66.

Gewalt zuschrieb". Noch beim Beginn des Befreiungskampfes erinnerte Schleiermacher in einer Predigt zum Aufruf des Königs an sein Volk, wie Preußen angefangen hatte, auf seine Stärke zu pochen, sich auf die Furcht zu verlassen, welche es andern Völkern einflößen konnte, und ohne Anstrengung der eigenen Kraft die Nachwirkung des alten Ruhmes immer höher zu tragen.[1]) Und noch später werden in seinem Briefwechsel in Erinnerung an jene Zeit Bedenken laut über „die sehr deutlichen Spuren des alten Übermuts und des gänzlichen Mangels an Bildung bei den jüngeren Offizieren". Auch Beobachter, die dem Heere nahe standen und sich zunächst „durch dieses Großtun mit künftigem Ruhm" täuschen ließen, erkannten schließlich doch, daß „Übermut und Prahlerei die Ursache des Unwertes unseres Heeres gewesen sei".[2]) — Aber die geistigen Führer des deutschen Volkes waren doch weit davon entfernt, den Fall Preußens nur als eine militärische Niederlage anzusehen. Der Idealismus und die Erweckungsbewegung hatten den Blick dieser Männer doch so geschärft und ihre Auffassung so verinnerlicht, daß sie die Gründe einer so umfassenden Katastrophe nicht in Einzelheiten und Äußerlichkeiten und überhaupt nicht in der Oberfläche, sondern in der Tiefe suchten. Auch die Schäden des Offizierkorps und des Heeres, des Staates und der Beamtenschaft hatten ihren tiefsten Grund in der Richtung, die das deutsche Geistesleben genommen hatte. Die Führer des Volkes waren sich darin einig, daß Deutschland schließlich wegen seines moralischen und religiösen Niederganges gescheitert war. Diese Selbsterkenntnis hat vor allem Schleiermacher in den Predigten jener Zeit ausgesprochen. Er sah den Fall Preußens nicht als ein politisches und militärisches Mißgeschick an. In einer Predigt über die Benutzung öffentlicher Unglücksfälle bekennt er, daß die Niederlage des Staates die natürlichen und unausbleiblichen Folgen der im Volke herrschenden Fehler und Gebrechen gewesen sei. Am letzten Sonntag des Jahres 1806 stellte er der Gemeinde den inneren Zustand des deutschen Volkes in der Zeit des Glückes dar; die lange und ungestörte Ruhe war kein Segen gewesen, sondern hatte nachteilige Folgen für das sittliche Leben des Volkes gehabt. Verderblich wirkte vor allem der Wohlstand. Der Sinn für die einfacheren Freuden des Lebens war abgestumpft. Ein törichter und unerfreulicher Aufwand

[1]) Nach Karl von Raumers Erinnerungen.
[2]) „Vor hundert Jahren" S. 48.

verzehrte in allen Schichten der Gesellschaft den Segen des Wohlstandes. Eine unersättliche Lust nach dem Neuen und Fremden, ein Bedürfnis nach immer schärferen Reizen, nach den Lebensgenüssen höherer Gesellschaftskreise reizte die Sinne und stumpfte zugleich ab. Darunter litt das Familienleben und schließlich auch das Leben des Volksganzen. Eine Unzufriedenheit aller mit allem, eine Selbstsucht, die ohne alle Rücksicht auf das Gemeinwohl so viel als möglich an sich zu reißen sucht, gefährdete das Ganze. — Das Bild, welches Schleiermacher von seiner Zeit gibt, ist, so klar und scharf es ist, eher in etwas blassen Farben gemalt, als daß man ihm den Vorwurf der Übertreibung machen könnte. Er spricht mit leidenschaftsloser Ruhe. Anschauliche Schilderung und scharfe Einzelbeobachtung ist sonst nicht die Stärke dieses abstrakten Denkers. Er hebt mehr allgemeine Grundzüge hervor. Aber in dieser grundsätzlichen Betrachtung liegt auch wieder der Wert seiner Charakteristik. Immerhin sieht man in dem Licht seiner allgemeinen Kritik den sittlichen Stand des Volkslebens; vor allen Dingen hebt er den Mangel an Gemeinsinn hervor, die Gleichgültigkeit gegen das Ganze, die leichtfertige Umgehung der Gesetze, die Trägheit der besoldeten Beamten, die ihr Gehalt mit möglichst wenig Mühe zu verdienen suchten, das Mißtrauen der verschiedenen Stände gegeneinander, „welches sich hinter einer scheinbaren Eintracht nur schlecht versteckte." Der Krieg hatte eine längst vorhandene, nur nicht klar erkannte innere Zerrüttung des Volkes nur offenkundig gezeigt, „Treulosigkeiten im Inneren, die niemand besorgte". Die Klage über Mangel an Gemeinsinn unter uns kehrt auch in einer Predigt wieder mit dem charakteristischen Thema: wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört. Schleiermacher vermißt „auch unter den Besseren" das Interesse an den öffentlichen Angelegenheiten und die Teilnahme an den Schicksalen des Staates. Dieser Mangel an Gemeinsinn zeigt sich schon darin, daß man die Schuld an dem Falle des Staates den Feldherren und Staatsmännern zuschiebt. Es fehlt deswegen völlig an der Erkenntnis, daß die Schuld eine Schuld des ganzen Volkes ist.[1]) Gehorsam und Tapferkeit versagen beim Einzelnen nur, wenn sie dem Ganzen fehlen. Die Eifersucht und Zwiespältigkeit, die Heer und Staatsleben zerrüttet haben, sind ein Fehler des Volkes, und auch die Mißgriffe

[1]) In der Predigt über die Benutzung öffentlicher Unglücksfälle.

in der Besetzung der Stellen beweisen nur die Unsicherheit des öffentlichen Urteils. Es fehlt das Gefühl gemeinsamer Pflicht, gemeinsamer Verantwortung und gemeinsamer Schuld. Das Volk hat sich gewöhnt, die Pflicht nur der Regierung zuzuschieben und darum auch bei ihr allein die Schuld zu suchen, während es doch einen gemeinsamen Willen und eine gemeinsame Gesinnung haben müßte. Darum ist an den Mißgriffen der Staatsregierung und der Heeresverwaltung das ganze Volk schuldig. — Deutlich hört man durch diese Bußpredigt Schleiermachers hindurch die Kritik Steins am preußischen Staate. Schleiermacher war ein Anhänger der Steinschen Reform und fühlte sich verpflichtet, ihren Grundgedanken von der Kanzel aus zu vertreten. Was dem Volke fehlte, war nach seinem Urteil die Mitarbeit am Staat, die ihm der Freiherr von Stein verschaffen wollte. Von diesem allgemeinen Gedanken aus bekommt seine Predigt ihren Inhalt. In der Unselbständigkeit des Volkes sieht er den Grund der Niederlage Preußens. Wenn man die Gemeinsamkeit der Schuld im Volke nicht empfand, so war das für ihn nur „ein neuer Beweis, wie sehr wir es nötig hatten, gerade durch solche Erschütterungen erweckt zu werden, die uns den Zusammenhang des Ganzen mit dem Einzelnen offenbaren". Er denkt an die Steinsche Reform, wenn er „Strenge und Ernst in unseren öffentlichen Angelegenheiten fordert." Aber er blieb seiner Aufgabe als Prediger getreu, wenn er diese ganze Verweichlichung auf die Auflösung des religiösen Lebens im deutschen Volke zurückführte. Er meinte den Eudämonismus der Aufklärung, wenn er sagte, daß in dem weitaus größten Teile des Volkes „eine gewisse weichliche Stimmung herrsche, die den tieferen Eindrücken des Christentums nicht günstig sei".

In diesem Urteil stimmte er mit Stein überein. Stein sah den tiefsten Grund der Zerstörung Deutschlands darin, daß das deutsche Volk durch die Aufklärung religiös und moralisch zerrüttet war. Er hatte selbst einst an Schleiermacher geschrieben, daß „der sich zeigende öffentliche Geist ein verderblicher Schwindelgeist der Halbwisserei, des Dünkels, des Egoismus" sei. Als er sich 1808 von seinem Werk zurückziehen mußte und sich von seinen Beamten verabschiedete, sprach er noch einmal aus, was für ein Motiv ihn bei seiner Reform geleitet hatte und faßte sein Urteil über die Gründe des Verfalls dahin zusammen, daß die Triebe, auf denen die Kraft und Würde des Menschen beruht, Liebe zu Gott, König und Vaterland mit seichter Gleichgültigkeit vernachlässigt seien. Hilfe versprach er sich nur vom

„kräftigen, frommen Sinne eines kindlichen Volkes". „Ein frommer reiner, tapferer Sinn, der erhält die Staaten, nicht Reichtum und Aufklärung." Wie sehr sich Stein in seinem Urteil mit Schleiermacher eins wußte, zeigt ein Schreiben, welches er im Jahre 1811 an Hardenberg richtete.[1]) Er hält ihm vor, daß der öffentliche Geist nur durch Einrichtungen, welche die religiösen Gefühle anregen, belebt werden könne. Wie dieser religiöse Sinn erweckt, gepflegt und für den Befreiungskampf fruchtbar gemacht werden könne, „darüber wird der geistvolle Professor Schleiermacher Vorschläge abgeben". Je höher er Schleiermacher schätzte, um so vernichtender war sein Urteil über die Theologen der Aufklärung, über die Berliner theologische Schule und ihren Koryphäen und Kolporteur Nicolai. Sie haben den einfachen, schlichten Bibelglauben hinwegexegesiert. Die von Frankreich stammende Aufklärung hat die Grundsätze der Moral, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit tief erschüttert und die Herzen der Menschen ausgetrocknet.[2]) Er sah den tiefsten Grund des Verfalls bei einer so leselustigen Nation, in der die Schriftsteller einen besonders großen Einfluß haben, bei diesen geistigen Führern des Volkes, und speziell in dem Einfluß Frankreichs, dem sich durch Friedrichs des Großen Schuld die deutsche Literatur hingegeben hatte. „Der Baum des Unglaubens, den Friedrich der Große und die Berliner Gelehrten pflanzten und pflegten, trägt jetzt seine verderblichen Früchte auf dem kalten und sandigen Boden." Wenn Stein in der Regierung Friedrichs des Großen die Anfänge des staatlichen Verfalls sah, so hatte sein Urteil vor allen Dingen religiöse Gründe. Friedrich der Große hatte die höheren Schichten des Volkes entchristlicht. Damit hing aber nach seinem Urteil auch der politische Fehler des Königs zusammen. Er hat den Staat entseelt zu einer Maschine, die er alleine zu regieren verstand und in der „alle Kräfte den bewegenden Stoß von oben erwarteten." Weder hatte er selbständige Mitarbeiter herangebildet, noch das Volk zur Mitarbeit herangezogen. Das war aber nur die Folge der französischen Weltanschauung, in der Welt, Mensch, Staat, Heer und Kirche zur Maschine erstarrten.[3])

Steins Urteil über Friedrich den Großen und dessen Schuld an dem Zerfall seines Staates stand nicht allein. Auffallend ist bei den

[1]) Prag, 24. August 1811.
[2]) An die Prinzeß Wilhelm, Prag, 17. März 1811.
[3]) Vgl. Lehmann, Scharnhorst 2, 34 f.

Männern seines Kreises das übereinstimmende Urteil über den König. Darin spricht sich die Tiefe der Selbsterkenntnis des deutschen Volkes aus. Man suchte die Schuld nicht bei den Männern der Gegenwart, sondern bei dem großen Manne, dessen Werk zusammengebrochen war, und in diesem Werke selbst. Nicht in Äußerlichkeiten seiner Regierung, sondern in ihrem innersten Geist, in der französischen Aufklärung.

So urteilte man nicht erst seit dem Falle Preußens, verbittert durch den Mißerfolg. Wesentlich schärfer hatte schon Arndt in der Schrift „Germanien und Europa" 1802 geurteilt, und er wiederholte sein Urteil nach dem Fall Preußens. Der Kern seiner Kritik lag darin, daß der König die Weltanschauung der Aufklärung, für die die Welt eine Maschine ist, in die Politik eingeführt habe, indem er auch den Staat zur Maschine gemacht habe. So hatte schon Mirabeau den preußischen Staat charakterisiert als eine komplizierte Maschine, in der, was anderwärts das Werk des Genies ist, das Werk der immer wiederholten Routine ist.[1]) In Arndts Munde wurde diese Charakteristik zum Vorwurf; denn dieser kunstvolle Mechanismus des Staates entsprang und entsprach der französischen Geistesart, der Weltanschauung des Verstandes, aber nicht dem Charakter des deutschen Volkes. Der freien, deutschen Art widersprach es, wenn die tote Staatsmaschine über den lebendigen Menschen gestellt wird. „Der Mensch ist verschwunden, und der elende Bürger kann die Maschine nicht bewegen." An dieser Herabwürdigung des Staates zur Maschine ist nach Arndts Urteil Friedrich der Große mit schuld, denn sie stammte eben aus der französischen Weltanschauung der der große König huldigte. Diese Maschine wurde regiert durch einen Willen, und der König kannte nichts anderes als den eigenen Willen. Und so „führte er seine künstliche Staatsmaschine auf". Durch diese Mechanisierung des Staates wurde die freie und lebendige Mitarbeit des Volkes gehemmt, und daraus entstand die Gleichgültigkeit gegen den Staat, der Mangel an politischem Pflichtgefühl und sozialem Verantwortungsbewußtsein. Alles, was an der Person und Regierung des Königs anerkannt wird, ließ doch nur „vergessen, daß man in einem angespannten, knechtischen und atemlosen Zustande war". Das Schlußurteil über den König lautet bei Arndt deswegen sehr scharf. „Gerechtigkeit, Schonung des Menschengeschlechtes, zarte

[1]) Meinecke, Boyen I, S. 40.

Behandlung des Volkssinnes, sucht der menschliche Forscher in den herkulischen Arbeiten des großen Königs vergebens. Der strengste Eigensinn, der wildeste Despotismus, das erbarmungsloseste Zertreten der zarten Keime, der menschlichsten Gefühle ist allenthalben." So hatte Arndt von Anfang an geurteilt. Seine frühesten Urteile waren die schärfsten; Stein urteilte noch 1812 in seiner Denkschrift über die deutsche Verfassung nicht anders. Das waren also keine Stimmungsurteile, die sich aus dem unmittelbaren Eindruck des Zusammenbruchs ergaben. Schon vor der Katastrophe erkannten tiefer blickende Männer die Mängel und Gefahren des friderizianischen Staates, und sein Ende gab ihnen recht.

Nicht anders als Arndt und Stein urteilte Fries. In einer Flugschrift, mit dem bezeichnenden Titel „Bekehrt euch!", geschrieben nach der Schlacht bei Leipzig im Herbst 1813, beantwortete er die Frage, warum Preußen so schnell und so tief gesunken sei. Der tiefste Grund sind König Friedrichs Fehler, die französische Kunst und Bildung, Feinheit und Pfiffigkeit. „Daher jener elende, leere Formenkram der Verwaltung, jene alles zerfressende Schurkerei." Die Süddeutschen urteilten nicht milder über das friedericianische Preußen: Jung-Stilling sagte noch beim Beginn des Befreiungskrieges: von Berlin ist der Unglaube ausgegangen, die eiskalten Gottesdienste. Er schrieb das dem verderblichen Einfluß Voltaires auf Preußen zu und machte damit Friedrich den Großen dafür verantwortlich.

Aber auch ein Preuße, ein Mann von adligem Geschlecht wie Max von Schenkendorf hat den Namen Friedrichs des Großen aus dem einzigen Gedicht, in dem er ihn erwähnt hatte, später gestrichen.[1]) Auch Jahn urteilte bei aller Bewunderung für den König nicht anders als Arndt. „Trefflich verstand er, einen Staat zu bauen, aber er stiftete kein Volk . . . Nichts ist ein Staat ohne Volk, ein seelenloses Kunstwerk." Und auch Jahn beklagt den Einfluß Voltaires auf den König.

Leidenschaftsloser und gerechter war hier wie sonst Schleiermachers Urteil. Religiös begründet hat er es in seiner Gedächtnispredigt auf Friedrich den Großen im Jahre 1808. Sie war nicht ohne Beziehung auf die Akademierede, die der Historiker Johannes von Müller im Jahre vorher in französischer Sprache gehalten hatte, eine Rede zu Friedrichs Ruhm, und doch eine Grabrede auf ihn und

[1]) Lehmann, Scharnhorst 2, 171.

das alte Preußen, an dessen Zukunft dieser schwache und schwankende Charakter verzweifelte. Er rettete sich und den König vor seinen französischen Zuhörern dadurch, daß er ihn für die ganze Menschheit und seinen Ruhm nicht für Preußen allein, sondern für die ganze Welt in Anspruch nahm. Bei dieser Gelegenheit verteidigte er den König auch gegen den Vorwurf der Irreligiosität. Er gab zu, daß Friedrich das Wesen der Religion und den Sinn ihrer Quellen mißverstanden habe, und machte dagegen geltend, daß „er die Vorsteher aller Gottesverehrungen in den Schranken zu halten wußte, indem er sie schützte und ihr Eigentum schonte".

Der einzige Mann von Bedeutung, der dieser Rede voll zustimmte, war Goethe; aber er stand mit seinem Urteil ziemlich allein. Es entsprach der Kühle, mit der er den Ereignissen gegenüberstand. Viel sicherer als Goethe sprach Friedrich Perthes die neu auftauchende Erkenntnis des Geschlechtes der Erhebung und Befreiung aus. Es war der Grundgedanke Steins, wenn er sagte, „daß noch nie ein Staat durch die Weisheit und den Willen eines Einzigen, sondern nur durch das kollektive Wirken eines verständigen, mannhaften Volkes begründet war und in Wohlstand und Festigkeit bestand". Das war die Gesinnung des neuen Geschlechts, welches die Rettung von der Mitarbeit des ganzen Volkes erwartete.

Schleiermacher hat in seiner Gedächtnispredigt die umfassendste religiöse Beurteilung Friedrichs des Großen vom Standpunkte der Reformbewegung aus gegeben. Sie ist ein charakteristisches Denkmal der Zeit und ihres Urteils. Bei aller Anerkennung für den König sprach er schließlich doch, wenn auch in schonender Form dasselbe Urteil wie Stein und Arndt über die religiösen Wirkungen der französischen Aufklärung der königlichen Regierung aus. Er verschwieg es nicht, daß in dieser Toleranz eine „frevelnde Gleichgiltigkeit" gegen jeden religiösen Ernst und eine „seichte Unempfänglichkeit für alles höhere und heilige" lag, welche um so bedenklicher war, als diese Regierung sich anmaßte „zu belehren und Belehrungen zu leiten". Aber im ganzen beurteilt er das friderizianische Preußen optimistisch. Für seine Zeit war es gut. Die Gefahr sieht Schleiermacher nur darin „träge und nachlässig auf derselben Stufe stehen zu bleiben, auf welcher er uns verlassen hat". Aber zu gleicher Zeit sieht er auch darin eine Gefahr, wenn diese alten Grundlagen verlassen würden. Im Unterschied von Arndt und Stein sprach hier ein Preuße, der wie er an Friedrich von Raumer schrieb, „aus vielen

Gründen die Schwachheit hatte, ein Preuße zu sein". Seine Losung lautet deswegen: nicht umkehren, aber auch nicht stehen bleiben. Er sieht die Gefahren, festzuhalten an den alten Zuständen gerade darum, weil sie für ihre Zeit gut waren. Ein Verhältnis, das zu Friedrichs Zeiten noch berechtigt war, dessen Überwindung aber schon damals begonnen hatte, ist die Ungleichheit der Stände, die jetzt zum Fehler geworden ist. Die leidenschaftliche Kritik der Patrioten erscheint hier gemildert und gedämpft. Die Kritik trifft nicht den König sondern die Konservativen, die hartnäckig und zäh am alten Preußen festhalten. Daß es mit dem friderizianischen Preußen vorbei sei, war auch Schleiermachers Meinung. Das meint er, wenn er nicht zur Umkehr, sondern zum Fortschritt rief. Im Stillstand sah auch er eine Schuld.

Aber das Urteil über den mechanischen Staat der Aufklärung teilte Schleiermacher. In der Predigt über die Vaterlandsliebe verwarf er ausdrücklich die Meinung, daß der Staat nichts weiter sei als eine „kunstreiche Maschine", deren Zweck der Rechtsschutz des Einzelnen ist. Er hielt es also auch für die Aufgabe der Kirche, diesen dürftigen Staatsbegriff zu bekämpfen, und war keineswegs der Meinung, daß solche politischen Fragen auf der Kanzel nicht erörtert werden dürften. Denn für ihn war das eine ethische Frage. Der Staatsbegriff der Aufklärung, war für ihn wie für Arndt nicht nur politisch verwerflich, sondern vor allen Dingen moralisch gefährlich. Er war ein Ausfluß des selbstsüchtigen Glücksverlangens, welches die Aufklärung im Volke großgezogen hatte, und widersprach dem christlichen Gemeinsinn, den die Kirche zu pflegen hatte. Eine ängstliche Scheidung von politischen und religiösen Fragen lag in dieser Zeit der Not Schleiermacher ebenso fern wie einst Luther.

In diesem Urteil über den Staat der Aufklärung waren sich alle Idealisten einig. Schon Herder und Hölderlin hatten so geurteilt. Genau so wie Schleiermacher und Arndt sah Fichte in den Reden an die deutsche Nation in der Erstarrung des Staates zu einer Maschine ein Unglück Deutschlands. Auch er sah diesen Staatsbegriff als ein verhängnisvolles Erbe der französischen Aufklärung an, und er meinte den Staat Friedrichs des Großen, wenn er es verwarf, daß Deutschland nach dem Muster dieser Lehren „gesellschaftliche Maschinen" hervorgebracht habe. Er will die Vertreter des alten Systems treffen, indem er darüber spottet, daß man bei dem Versagen dieser Maschine kein anderes Hilfsmittel kenne als äußere

Reparaturen. Damit bekannte er sich zur Steinschen Reform. Auch er sah den tiefsten Schaden dieses Staates nicht in Äußerlichkeiten, sondern in der religiösen und moralischen Verflachung, aus der das Staatsideal der Aufklärung entstanden war. Je aufgeklärter dieser Staat war, desto fester glaubte er, „daß er auch ohne alle Religion und Sittlichkeit seiner Bürger durch die bloße Zwanganstalt seinen Zweck erreichen könne". Aber diese Meinung war damit widerlegt, daß die so kunstvolle Staatsmaschine dem starken Stoß des napoleonischen Reiches keinen Widerstand hatte leisten können. Aus diesen Erfahrungen sollte der Staat lernen, „daß er gerade durch den Mangel an Religion und Sittlichkeit dahin gekommen ist, wo er sich dermalen befindet".

Man sieht, die Idealisten waren sich mit den Trägern der Erweckungsbewegung darin einig, daß der tiefste Grund des Zusammenbruchs im religiösen und moralischen Verfall des deutschen Volkes lag; und sie sahen diesen Verfall in der Verweichlichung und Verflachung des Volkes durch die Aufklärung. Die mechanische Weltanschauung hatte den Geist aus dem Staate herausgetrieben, und nun sollte eine fehlerlos konstruierte Maschine leisten, was doch nur der Geist leisten kann. Aber die Ereignisse selbst hatten durch das Versagen des Staates der Aufklärung die Weltanschauung widerlegt, aus der er stammte. Der Lauf der Geschichte hatte den Idealisten und den Christen recht gegeben. Diese Erfahrung verband sie miteinander.

Noch ein anderes Erbstück der Aufklärung war durch die napoleonische Zeit den führenden Männern des deutschen Volkes verleidet. Das war die Weltbürgerlichkeit. Die Aufklärer waren stolz darauf, Weltbürger zu sein. Die Vaterlandsliebe galt, sagt Schleiermacher, als eine „beschränkende Gesinnung", der Weltbürgersinn als höhere Tugend, ja als Christenpflicht, „mit unsrer höchsten Liebe das ganze Geschlecht der Menschen zu umfassen".

Die weltbürgerliche Stimmung der Aufklärung machte gleichgültig gegen die Geschicke des Vaterlandes. Aus diesen kosmopolitischen Träumen wurden die Gebildeten durch den Sturz des Staates aufgeschreckt. Leidenschaftlich hielt Arndt den Deutschen ihre Schwäche vor. Sie sahen in dem Willen, ein Volk zu sein, eine elende Eitelkeit, und nun sind sie ohne Vaterland und Religion. Sie haben „zuviel mit fremden Götzen gebuhlt". „Art und Sitte ihres Landes vergessen" und „lieben und ehren das Einheimische und Deutsche

nicht vor allem anderen." Nicht ohne Recht erklärte Arndt diese Vaterlandslosigkeit aus der klassischen Bildung. Die deutsche Dichtung war ihm nicht populär genug. Ihre Lieder sind nachgesungene Hellenentöne. Eine gelehrte Poesie kann natürlich die Begeisterung des Volkes nicht wecken. Aber ebenso vaterlandslos und unpopulär war die deutsche Wissenschaft, und besonders die Philosophie. Diese „himmelstürmenden Philosophen bauten ewig feste Staaten, während sie die irdischen mit einem höhnisch-stolzen Lächeln unter sich vergehen sahen". Sie lebten in Gedanken und nicht in der Wirklichkeit, in der Phantasie und nicht auf der Erde, in der Literatur und nicht in der Geschichte, in der Vergangenheit und nicht in der Gegenwart, in einer Idealwelt und nicht mit ihrem Volke. Diese „hochgebildeten, vergeistigten" Menschen haben wohl hohe Theorien, aber keine Taten und Werke aufzuweisen. Ihre feingesponnenen Systeme konnten „das schwere Leid einer geplagten und entnervten Welt nicht tragen". In ihrer ästhetischen Verweichlichung scheuen sie die Berührung mit dem Schmutz der Politik, „ein wunderliches Volk von Träumern und Schwärmern ohne Kraft und Tat und ohne Zorn, ohne Volk und Vaterland". Als echte Weltbürger können sie weder ihr Volk lieben noch ihre Feinde hassen. Und diese Schwäche halten sie für Humanität und Christlichkeit. In Wirklichkeit ist sie der Grund des Verfalls.

Ebenso urteilte Fries in seiner Bekehrungspredigt nach der Leipziger Schlacht. Das Weltbürgertum und die allgemeine Menschenliebe ist ein Ideal der Gelehrten aus Zeiten der Ruhe oder Zeiten der Verzweiflung am Vaterlande. In solchen Zeiten mag es begreiflich und verzeihlich sein. Aber auch Fries sieht in diesem Ideal nicht nur eine politische sondern auch eine religiöse Schwäche. Jetzt „will Volksgeist und Religion gewonnen und gehoben sein".

Er erwartet darum Hilfe nur von einer religiösen Erneuerung. Unter den moralischen Gründen des Verfalls nennt er besonders die Zerrüttung der geschlechtlichen Moral. „Dann aber nenne ich euch endlich für Staat und für Familienleben noch ein großes, ernstes Wort, ohne welches ihr nicht werdet gedeihen sehen euer Werk — es heißt: Reinheit der Sitte! Ehrlichkeit und Keuschheit! Wahrlich, wahrlich ich sage euch: ohne deren Wiederkehr ist euern Völkern kein Heil zu finden." Der Spott über die Keuschheit war ein welscher Zug. Er hing mit der Nachgiebigkeit gegen den Einfluß des Auslandes zusammen. Kurzum das Weltbürgertum war wie eine

nationale, so auch eine moralische Gefahr. Es beförderte die „Ausländerei" im deutschen Volke; und dieses undeutsche Wesen war die eigentliche Quelle des Verderbens. Die tiefer blickenden Kenner des deutschen Volkes stimmten in diesem Urteil überein. „Alle die Übel, an denen wir jetzt zugrunde gegangen, sind ausländischen Ursprungs," sagt Fichte in den „Reden an die deutsche Nation". Es ist der einzige konkrete Zug in seinem allgemeinen Urteil über das deutsche Volk. Diese Äußerlichkeiten, die Nachahmung des Auslandes in Sprache, Tracht und Sitte hatte doch einen bedenklichen moralischen Grund. „Die Ursache dieser Ausländerei ist die deutsche Eitelkeit." Das romanisierte Ausland gilt als vornehm und verführt dadurch den Deutschen „zu der Sucht, ebenso vornehm zu tun". Die bedenklichste Folge dieser Vornehmtuerei ist „die Erweiterung der Kluft zwischen den höheren Ständen und dem Volke, die im Auslande natürlich erwuchs", in Deutschland aber künstlich befördert ist. Damit war das deutsche Volk auch innerlich in seiner tiefsten Bildung gespalten. Schon die klassische Bildung hatte die Gebildeten dem Volke entfremdet, die französische Bildung erweiterte den Abstand. In den höheren Schichten der Gesellschaft bildete sich ein dem deutschen Volke wesensfremdes Ideal der Vornehmheit aus, dessen soziale Folgen erst später hervortreten sollten. Friedrich der Große war in seinem geistigen Leben dem deutschen Volke innerlich fremd. Er entfremdete auch die höhere Gesellschaft dem Volke. Unter dieser Ausländerei litt das Selbstbewußtsein des deutschen Volkes. „Für einen Deutschen", sagt Fichte, „ist es der Gipfel des Triumphes, wenn er nicht für einen Deutschen, sondern für einen Ausländer gehalten wird." Fries urteilte in seiner Bußpredigt ebenso: „Die Aufmerksamkeit der Deutschen auf das Fremde, die Huldigung an fremdes Verdienst war nicht bloß vorurteilsfreie Unparteilichkeit, sondern häufig entehrende Selbstverachtung." Die Neigung, das Ausland in Äußerlichkeiten nachzuahmen, in Sprache, Mode und Sitte, blieb nicht etwas Äußerliches. Sie dehnte sich auf das geistige Leben aus. Darin verriet sich ein bedenklicher moralischer Fehler, eine gefährliche Schwäche unseres Volkes, ein Mangel an Selbstvertrauen, der bis zu blöder Selbstverachtung ging. Er zeigte sich nicht nur beim Einzelnen, er gehörte zum deutschen Nationalcharakter.

Aber dieses Schwanken zwischen Eitelkeit und Selbstverachtung war noch nicht die bedenklichste Folge der sklavischen Abhängigkeit vom Auslande. Vom Freiherrn von Stein ab bis zur deutschen

Burschenschaft hin waren sich alle, die an der Wiedergeburt des deutschen Volkes arbeiteten, darin einig, daß der französische Einfluß das deutsche Volk verdorben und zerrüttet habe. Nach Steins Urteil[1]) gab es in keiner Geschichte eine solche Unsittlichkeit, einen solchen moralischen Schmutz als in der französischen. Und diese zeigte sich niemals in so lasterhafter und verbrecherischer Form als in der Revolution, „sobald die Nation ohne Scheu vor Strafe ihren Charakter zeigen konnte". Die Patrioten haßten in den Franzosen nicht nur die Quälgeister, sondern vor allen Dingen die Verführer des deutschen Volkes. Auch W. v. Humboldt fand, daß der Verderb in Deutschland „in der undeutschen Art der höchsten Klassen" liege.[2]) Vollends Arndt urteilte im ersten Teile des Geistes der Zeit über den Nationalcharakter der Franzosen ebenso wie Stein. „Schon vor der Revolution war dies Volk fertig mit der Auflösung alles Glaubens und aller höheren Tugend. Die Revolution hat das Verderben vermehrt." Deswegen wollte der Idealismus wie die Erweckungsbewegung das deutsche Volk von dem verhängnisvollen Einfluß der französischen Kultur befreien. Nun mußte man erleben, daß das Volk, von dessen geistiger und moralischer Herrschaft man Deutschland befreien wollte, vielmehr die deutsche Nation unterwarf. Damit steigerte sich die von Frankreich kommende moralische Gefahr. „Französische Gesetze, französische Liederlichkeit . . . ein altes Übel in Deutschland . . . kamen mit den Verheerern", sagt Arndt im Geist der Zeit. Und er schildert, wie in den Jahren 1809—11 die Buben und Bösewichter triumphierten und offen herrschten, während die Matten und Feigen hoffnungslos und gedankenlos dienten.

Arndts ganze Kritik faßt sich darin zusammen, daß die deutsche Sitte durch die Berührung mit dem welschen Wesen verseucht sei. Mit seiner eigenen Art hat es auch die ihm eigenen Tugenden verloren. Das welsche Wesen, das dem Charakter der Romanen entspricht, wirkt auf das deutsche Volk zersetzend wie Gift. Er maß das Volk an einem Idealbilde, das er sich als Romantiker gebildet hatte. Seine Charakteristik ist keine geschichtliche Untersuchung, keine psychologische Analyse, sondern eine leidenschaftliche Bußpredigt, rhetorisch und pathetisch voll leidenschaftlichen Zorns. Er will wirken, und darum zürnt und predigt er im Stil der Propheten. Die deutsche Art, die das Volk verloren hat, ist Mäßigkeit und Bescheidenheit

[1]) In den Aufzeichnungen von 1809. [2]) Brief vom 28. 10. 15.

Treue und Beständigkeit und „viele andere Tugenden, die sonst deutsche Tugenden hießen". Nach seinem Urteil ist die politische Unfähigkeit eine Folge der religiösen und moralischen Verwahrlosung des Volkes. „So sind wir flach, arm und elend, ohne Liebe und ohne Phantasie, ohne Vaterland und Freiheit, ohne Himmel und Erde." Darum kann er nur wünschen, daß das Gericht, welches über das deutsche Volk hereingebrochen ist, diesem Zustand völlig und schnell ein Ende macht. Dies Geschlecht ist so rettungslos verdorben, so unfähig und so unwürdig alles Glücks und aller Freiheit, daß man ihm nur den Untergang wünschen kann „und die tiefe Weisheit anbeten, die wir nicht verstehen". In einem ähnlichen Pessimismus schrieb Schleiermacher schon 1807 an Friedrich von Raumer: „Um ein neues Deutschland zu haben, muß wohl das alte noch viel weiter zertrümmert werden". Noch unmittelbar vor dem Ausbruch des Befreiungskampfes beurteilte Arndt das deutsche Volk nicht milder. „Du deutsches Volk bist schlecht geworden und mußt anders werden, wenn Gott dich aus der Schande erlösen soll." Er findet unter dem welschen Einfluß statt Frömmigkeit Gleichgültigkeit, statt Ernst Leichtsinn und statt Redlichkeit Tändelei, viel Wissen und Können, viel Klügeln und Schwatzen, aber keine feste Geduld, keine stille Bescheidenheit, keine treue Beständigkeit. Weil also das nationale Unglück seinen tiefsten Grund in dem religiösen Verfall des Volkes hat, so kann er nur wünschen: „Deutscher Mensch, fühle Gott wieder, vernimm und fürchte, was ewig bleibt, und du vernimmst und fürchtest auch dein Volk." Am nächsten verwandt mit Arndt ist Jahn. Seine Schrift „Deutsches Volkstum" ist eine Kritik des deutschen Volkes und ein Reformprogramm. Auch er sieht den Schaden in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts „ein Einreißer- und Untergräberwerk! An allen alten Grundpfeilern des Volks-, Staats- und Menschenlebens wurde gerüttelt. Die überkluge, neuweise Staatssucht glaubte sich Wunder wie sehr zu sittlichen, wenn sie den Aberglauben niederträte." In diesem Urteil waren sich alle Freunde der Reform einig.

Ebenso wie Arndt und Jahn urteilte Matthias Claudius in seiner letzten Schrift, die „Predigt eines Laienbruders zu Neujahr 1819" über die Gründe des Falles. „Deutschland hatte seine Ahnentugenden vergessen; der Geist der alten Biederkeit, der Brudertreue und Mannkraft war gewichen, und Irreligiosität, Wohlleben und Weichlichkeit waren an ihre Stelle getreten — und so ward einem

unternehmenden Nachbar möglich, was ihm sonst unmöglich gewesen wäre."

Alle Kritiker des deutschen Volkes sind sich darin einig, daß der moralische Verfall von den höheren Ständen ausging. Das gestehen gerade diejenigen unter den Reformern, die in den oberen Schichten des Volkes zu Hause waren. „Die höheren Stände sind verdorben" — schrieb Gneisenau. Ebenso urteilte Humboldt: „Der Verderb liegt in Deutschland . . . in der undeutschen Art der höchsten Klassen in dem . . . was man Gesellschaft nennt." Deswegen verurteilten Stein und Arndt am schärfsten die deutschen Fürsten. Nie seit Luther hat ein Deutscher so scharf und furchtlos, weil mit so gutem Gewissen über die Fürsten und den hohen Adel geurteilt, wie die Träger der Reform. Aber in zweiter Linie traf ihr Urteil die Gebildeten und die Beamten, während die Tüchtigkeit im Mittelstande und in den unteren Volksschichten zu suchen ist.

Es ist ein Beweis für die Richtigkeit dieser Urteile, daß die verschiedensten Kritiker in ihnen übereinstimmen. In allen wesentlichen Punkten urteilte Fichte nicht anders als Arndt und Schleiermacher. Zwar hatte der spekulative Philosoph für das Volksleben keinen so scharfen Blick wie der Publizist und der Prediger. Er blieb auch in seinen politischen Urteilen seiner philosophischen Methode getreu, a priori zu konstruieren. Die geschichtliche Entwicklung, deren Zeuge er war, hat er wenigstens nachträglich aus seiner Geschichtskonstruktion abgeleitet und mit seiner Geschichtsphilosophie in Zusammenhang gebracht. Mit schmerzlicher Befriedigung stellt er fest, daß er mit seinem Urteil über die Aufklärung als dem Zeitalter der vollendeten Selbstsucht im Recht geblieben sei; denn in der Moral der Aufklärung sah er den Grund der Zerrüttung Europas. Fehlt seiner Kritik der konkrete Zug, der Blick für die tatsächlichen Schäden des Volkslebens, bleibt er auch in Allgemeinheiten befangen, so hat er doch einen tiefen Blick in den innersten Kern der Dinge hineingetan. Darum hat sein Urteil den Vorzug nicht bei den äußeren Anlässen des Falles Deutschlands stehen zu bleiben, sondern den innersten Grund zu suchen. Darin traf er mit Stein und Schleiermacher zusammen, und diese Tiefe der Selbsterkenntnis war auch ihre Kraft. Schon längst war für Fichte die Aufklärung „ein Zeitalter, dessen Moral bis in seine Quellen verderbt ist". Noch in der Schrift über den Patriotismus sieht er den Grund der Verständnislosigkeit für den Idealismus „in der intellektuellen und moralischen

Verderbtheit der Generation". Nicht politische oder militärische Mißgriffe sind schuld an dem Zusammenbruch Deutschlands, „nicht sowohl die einzelnen Personen, die von ohngefähr auf den höchsten Plätzen sich befunden haben, sondern die Verbindung und Verwicklung des Ganzen; der ganze Geist der Zeit, die Irrtümer, die Unwissenheit, Seichtigkeit, Verzagtheit und der von diesen unabtrennliche unsichere Schritt, die gesamten Sitten der Zeit sind es, die unsere Übel herbeigeführt haben". Es ist die ganze ältere Generation, das Zeitalter der Aufklärung, das seinen Zusammenbruch erlebt hat, weil es in selbstzufriedener Sicherheit sich jeder Reform widersetzte. Aus dieser schweren moralischen und religiösen Gefahr ergab sich die Aufgabe, das deutsche Volk zunächst vom geistigen Einfluß des alten Geschlechtes und damit des Auslandes zu befreien.

Wie Fichte so urteilte auch Arndt über die Aufklärung. Sie ist nach seiner Auffassung die Weltanschauung des Verstandes, die sich von Frankreich aus in Europa verbreitet hat. Als ihren eigentlichen Fehler nennt Arndt immer wieder die Geistigkeit, die er für die innerliche Zerrüttung Europas verantwortlich macht. Er meint damit den Intellektualismus und Spiritualismus, die reine Verstandeskultur und Vernunftreligion der Aufklärung. Sie hat das Leben vergeistigt und das bedeutet für Arndt verdünnt und entleert, lahm und matt gemacht. Sie hat alles aufgelöst in Begriffe. Gegen diese Geistigkeit hatte Arndt denselben instinktiven Widerwillen wie Hamann und Goethe. Er war durchaus Realist und in diesem Realismus fühlte er sich ähnlich wie Hamann innerlich mit Luther verwandt. Er war kein Lutherforscher, und doch klingt bei ihm in der Sprache und in seiner Frömmigkeit die geistige Art Luthers an, mehr als bei irgend einem seiner Zeitgenossen, Hamann und Matthias Claudius ausgenommen. Die Deutschen sind Luthers Volk. Aber was ist aus Luthers Volk geworden! Das sind die Deutschen nicht mehr. Es fehlt das erdenhafte, das natürliche und volkstümliche Element im Leben der Gebildeten. Sie atmen in der dünnen Luft abstrakter Begriffe, und das trennt sie vom Volk und von Gott. Es war der Realismus, der sich hier meldete, unklar gedacht, aber dunkel und stark empfunden. Auch einen klaren Ausdruck hat Schelling dieser Empfindung in einem Aufsatz über das Wesen deutscher Wissenschaft gebracht. Es war ganz im Sinne Arndts, wenn er den Aufklärern vorwarf, daß sie die Natur geschmäht, geschändet und verstümmelt hätten, weil sie den Menschen nicht nach dem Muster ihrer Abstraktion

geschaffen hätte. Und doch wird ohne überwiegende Naturkraft niemals etwas Großes vollbracht, und „die erhabensten Äußerungen der Seele sind ohne eine kräftige Sinnlichkeit tot und unwirksam für die Welt". Aber die Aufklärer haben die Leidenschaften ausgerottet, ohne zu bedenken, daß sie damit auch der Tugend ihren Stoff genommen haben. Sie haben die göttliche Wurzel des Zornes, des Hasses, der Ehrliebe verkannt. Damit haben sie das deutsche Volk verarmt und geschwächt; denn „die Wirkung einer den Menschen aushöhlenden Moral muß notwendig noch beträchtlich nachteiliger wirken auf Völker, die schon durch ihre klimatischen Verhältnisse ärmer an Naturkraft und schwächer begabt von Sinnlichkeit sind." Ganz wie hier Schelling wirft auch Arndt der Aufklärung vor, daß ihre schwächliche Religion dem Volke die Fähigkeit zu wahrhaftigem Zorn genommen habe. Er zürnt darüber, „daß die Deutschen keinen zornigen Gott, keine heiße Liebe, keinen kühnen Haß — daß sie kein Leben mehr haben." Ihr Fehler ist ihre Vielseitigkeit. Sie können ihr Volk nicht mehr lieben und ihre Feinde nicht hassen und halten diese Schwäche für Humanität und Christlichkeit. Aber „wie sollte der Mann nicht hassen, der in der Welt etwas tun und wirken will! Denn welcher Mensch kann lieben ohne Haß?"

Das war der Realismus, dessen Gegensatz gegen die Aufklärung noch über den des Idealismus hinausging. Denn unter den Vertretern der Reform meldet sich schon das Bewußtsein, daß auch im Idealismus noch ein Stück Aufklärung steckte. Und die Reformer lebten zu sehr in der wirklichen Geschichte, als daß ihnen der Idealismus hätte völlig genügen können. Sie waren Männer der Tat und eben darum Realisten. Stein nahm von seinem Urteil über die geistigen Führer der Nation und über die deutsche Literatur den Idealismus nicht aus. „Eure Konstruktionen a priori," sagt er zu Steffens, „sind leere Worte, armseliges Schulgeschwätz und recht eigentlich dazu gemacht, alle Taten zu lähmen." Er fand „die deutsche Jugend von dieser leeren, spekulativen Krankheit angesteckt," und er meinte die idealistische Philosophie, wenn er sagte: „Der Deutsche hat einen unglücklichen Hang zur Grübelei". Wie ganz anders klingt doch das Urteil über die Hochblüte der deutschen idealistischen Spekulation in Steins Munde, als man es sonst gewohnt ist zu hören: „Man kann sich leicht erklären, warum eine Nation, die durch Bureaukratie regiert wird und wenig Geselligkeit fühlt, Metaphysik mit so vielem Ernst betreiben wird; sie ist durch ihre

Verfassung von allen öffentlichen Angelegenheiten zurückgedrängt, zur Spekulation verdammt, weil sie zum Handeln gelähmt ist; das ist der Fall der Deutschen." Fichtes Reden erweckten in Clausewitz zugleich alle Tendenz zum spekulativen Räsonieren, die diesem Denker angeboren waren und doch die realistische Kritik des Soldaten. Er fand, daß das Ganze eine bloße Abstraktion und nicht sehr praktisch sei, und daß Fichte die Vergleiche der Geschichte und der Erfahrungswelt sichtlich sehr gefürchtet habe. Eine treffende Kritik, die den Scharfblick eines Mannes zeigte, der in der reellen Geschichte lebte. Auch Arndts Kritik machte nicht bei den kleinen Meistern der Aufklärung halt. Sein Urteil traf auch die großen Geister des Idealismus. Kant ließ er gelten als einen Kritiker der Aufklärung, aber als einen positiven, schaffenden Geist erkannte er ihn nicht an. Und zu den Schriftstellern, denen „die hohe und begeisternde Idee eines großen Vaterlandes und eines großen Volkes fehlt," die die Erde verlassen, und Träume, Gesichte und Ideale für erhabener halten als dieses Leben, zu denen rechnete er auch „viele der ersten und edelsten deutschen Geister und Genien". Er meinte die idealistischen Philosophen.

Freilich bekannte sich Arndt ausdrücklich zum Idealismus. Er meint, daß alle kraftvollen und tätigen Menschen von jeher Idealisten gewesen seien; aber bedenklich waren ihm die Idealisten, die das Ewige, Unendliche, Absolute und Ideale beständig im Munde führten und es nicht verstanden, wenn man einmal von sehr realen Dingen sehr real sprechen mußte. Diesen Idealismus beurteilte er nicht anders als die Aufklärung. Er war die vollendete Geistigkeit. Solche Idealisten trennen Kunst und Leben, Denken und Empfinden des Menschen. Und das war ihm ebenso unsympathisch wie einst Hamann. Sie haben ebenso geschadet wie die Aufklärung. Sie sind an der geistigen Zerrüttung Europas mit schuld. „Warum wäre das Zeitalter in ganz Europa so lahm und matt?" Arndt empfand die innere Verwandtschaft des Idealismus mit der Aufklärung mit instinktiver Schärfe, und doch fühlte er sich als Idealist. Aber freilich nicht im Sinne der spekulativen Philosophie; denn in den Schulen der Philosophen gilt das Ideale als ein vom Leben abgeschiedenes Gespenst. Zu dieser Art von Idealismus mag Arndt sich nicht bekennen. Wenn er sich zum Idealismus bekennt, so meint er damit die Fähigkeit des Menschen, sich im allgemeinen zu vergessen, sich als ein Teil der Welt und der Gottheit zu fühlen und sich für das Ganze aufzuopfern. Es ist die Selbstlosigkeit des Einzelnen gegenüber

dem großen Ganzen. Den wahren Idealisten erkennt man daran, daß er „sterben kann, wenn Pflicht und Ehre ihn rufen". Egoismus dagegen ist Realismus im schlechtesten Sinne des Wortes. Er sieht das Heil in einer Vereinigung von Idealismus und Realismus, und faßt sein Urteil in die Worte zusammen: „In der bewegten und handelnden Welt ist das Reale und Ideale immer zusammen für den Mann, der mit Kraft in ihrer Mitte steht." Es ist das Bekenntnis zum Realismus der Tat gegenüber einem Geschlecht, das seine Kraft in Ideen und Idealen verträumte. Indem die Selbstkritik des deutschen Volkes, unter der Herrschaft des Idealismus auslief in eine Kritik des Idealismus selbst, vollendete sie sich und führte das deutsche Volk auch über den Idealismus hinaus.

Zweites Kapitel.

Die Erhebung.

Im Idealismus lag für das deutsche Volk der Antrieb zur Erhebung. Zunächst bäumte sich das Kraftgefühl, welches sich mit der Blüte der deutschen Literatur einstellte, gegen die geistige Abhängigkeit vom Auslande auf. Die Auflehnung gegen die Ausländerei hatte in ihrem tiefsten Grunde ein hochgespanntes nationales Selbstbewußtsein, eine tiefe und feste Überzeugung von dem Weltberuf und der Zukunft des deutschen Volkes. Diese Überzeugung war nicht erst in der Zeit der Not entstanden; sie bildete sich aus, sobald das deutsche Volk die Empfindung hatte, geistig etwas Eigenes leisten zu können. Man hatte wieder ein selbständiges geistiges Leben. Immermann, der diese Zeit mit durchlebt hat, erinnert daran, daß die Deutschen in jenen Leidensjahren nur in ihrer großen Dichtung das Evangelium hatten, welches sie zu einer Gemeinde machte, sie über die materielle Not, über dem Verlieren in eine wüste Verzweiflung emporhielt. Darum klammerte man sich an die geistige Leistung des Volkes und sah sie als ein Unterpfand seiner politischen Zukunft an. Im Idealismus zeigt sich die noch unverbrauchte Lebenskraft des deutschen Volkes. Sie bäumte sich gegen die Knechtschaft auf und suchte eine Befreiung von der geistigen Bevormundung durch das Ausland. Mit dem selbständigen deutschen Geistesleben hob sich das

gedrückte Selbstbewußtsein des deutschen Volkes. Die Nation kam endlich nach der langen Zeit der Unfreiheit zu sich selbst und zum Bewußtsein ihrer Kraft. — Zunächst lernte man die deutsche Vergangenheit schätzen. In dieser Beziehung war Friedrich Schlegel der Chorführer. In den Fragmenten des Athenäums in den Jahren 1797 bis 1800 liest man, daß die Deutschen, „was Höhe des Kunstsinnes und des wissenschaftlichen Geistes betrifft, das erste Volk der Welt" seien. Schlegel nennt als die Träger des deutschen Geistes Kepler, Dürer, Jakob Böhme, Hans Sachs, Lessing, Winckelmann, Goethe, Fichte. Der Stolz, der sich hier ausspricht, bekam einen religiösen Charakter. Nach Schleiermachers Reden sind die Deutschen „die einzigen, welche fähig und also auch würdig sind, daß der Sinn ihnen aufgeregt werde für heilige und göttliche Dinge." „Nur hier im heimatlichen Lande ist das beglückte Klima, welches keine Frucht gänzlich versagt. Hier findet ihr, wenn auch nur zerstreut, alles, was die Menschheit ziert." Sehr abfällig dagegen redet er über die Engländer „jene stolzen Insulaner, von vielen ungebührlich verehrt". Sie kennen keine andere Losung als gewinnen und genießen. Ihr Eifer für die Wissenschaft ist nicht ernst zu nehmen, ihre Lebensweisheit nicht echt. „Nirgend ja ist es ihnen Ernst mit dem, was über den handgreiflichen Nutzen hinausgeht . . . und ebenso wissen sie von der Religion nichts, außer, daß nur jeder Anhänglichkeit predigt an alte Gebräuche und seine Satzungen verteidigt und dies für ein durch die Verfassung weislich aufgespartes Hilfsmittel ansieht gegen den Erbfeind des Staates." Von den Franzosen sagt er, daß ihren „Anblick ein Verehrer der Religion kaum verträgt, weil sie in jeder Handlung, in jedem Wort fast ihre heiligsten Sätze mit Füßen treten." Ihr Verhalten in der Revolution zeigt, „wie wenig sie einer heiligen Scheu und einer wahren Anbetung fähig sind." So ist nur von den Deutschen eine religiöse Erneuerung zu erwarten. Das deutsche Volk hat einen religiösen Weltberuf. Mit dieser Erkenntnis begann lange vor der Niederlage die innere Erhebung.

In dem Widerhall, den Schleiermachers Reden bei Novalis gefunden haben, in dem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa" unternimmt es auch Novalis, zu „prophezeien, daß mit dem Frieden ein neues höheres, religiöses Leben in den übrigen europäischen Ländern pulsieren" werde. In Deutschland dagegen sieht Novalis „mit voller Gewißheit die Spuren einer neuen Welt". Deutschland geht einen langsamen, aber sicheren Gang vor den übrigen euro-

päischen Ländern voraus. Während diese durch Krieg, Spekulation und Parteigeist beschäftigt sind, „bildet sich der Deutsche mit allem Fleiß zum Genossen einer höheren Epoche der Kultur, und dieser Vorschritt muß ihm ein großes Übergewicht über die andern im Lauf der Zeit geben." Die Aufgabe des deutschen Volkes liegt weder auf dem militärischen noch auf dem wirtschaftlichen, sondern auf dem geistigen Gebiete. — Dieselbe Zuversicht hat bald nachher im Jahre 1801 Schiller in dem Entwurf zu einem Gedicht „Deutsche Größe" ausgesprochen. Tritt in seinen Worten der religiöse Hintergrund dieses Selbstbewußtseins auch nicht so deutlich hervor wie bei Schleiermacher und Novalis, so ist der Gedanke doch ganz derselbe. Schiller als ein durchaus historisch denkender Mann hatte eine lebhafte Empfindung für den Widerspruch, in dem dieses hochgehobene Selbstbewußtsein mit der politischen Ohnmacht des deutschen Volkes stand. Er fragte sich: „Darf der Deutsche in diesem Augenblick ... sich seines Namens rühmen und freuen, darf er sein Haupt erheben und mit Selbstgefühl auftreten in der Völkerreihe?" Er bejaht diese Frage, denn „abgesondert von dem Politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet." Die deutsche Würde „ist eine sittliche Größe, von den politischen Schicksalen unabhängig; in Deutschland ist ein Reich im Wachsen begriffen, welches ein Reich des Geistes ist". „Wenn anders die Welt einen Plan, wenn des Menschen Leben nur irgend Bedeutung hat," muß die Sitte und die Vernunft siegen. Das deutsche Volk, das langsamste, wird alle anderen Völker einholen. „Die anderen Völker waren dann die Blume, die abfällt; wenn die Blume abgefallen, bleibt die goldene Frucht übrig." Diese Blüte des Geistes sieht Schiller wie später Fichte in der deutschen Sprache, und er ist der Zuversicht, daß sie einst die Welt beherrschen wird, und zwar deswegen, weil sie fähig ist, das Griechische und das modern Ideelle auszudrücken. Der Beweis für diese Bestimmung des deutschen Geistes ist schließlich auch für Schiller die Reformation, denn in ihr hat der Deutsche die geistige Freiheit der Welt errungen; und diese Befreiung setzt sich in der Gegenwart fort. Also schließlich hat auch für Schiller der Weltberuf des deutschen Volkes einen religiösen Grund. Dieses erstaunliche, äußerlich in keiner Weise begründete Selbstbewußtsein ist Glaube im eigentlichen Sinne des Wortes, wenn auch Schiller selbst dies nicht in vollem Umfang zum Bewußtsein gekommen ist. Es ist die Freiheit, die das deutsche Volk durchzusetzen berufen ist. Darin liegt sein weltgeschichtlicher Beruf.

„Freiheit der Vernunft erfechten
Heißt für alle Völker rechten
Gilt für alle ewige Zeit."

So schließt denn Schiller mit der Erwartung: „Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, doch der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit."

Es war das Selbstbewußtsein des Idealismus, das sich in diesen Worten meldete. Darum hat es auch der Mann am entschlossensten ausgesprochen, der den deutschen Idealismus vollendet hat, nämlich Fichte. Für ihn war der Idealismus die Vollendung der Reformation, die Vollendung der geistigen Geschichte, die unter den Griechen mit Sokrates begann. Der deutsche Idealismus ist darum der Höhepunkt der Weltgeschichte. Durch ihn wird das deutsche Volk zum weltgeschichtlichen Volk. Darum konnte Fichte in der Schrift über den Patriotismus sagen: „Rettet nicht der Deutsche den Kulturstand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten." Am trotzigsten spricht sich dieser Stolz in den Reden an die Deutsche Nation aus. Um so kraftvoller, je deutlicher seine religiöse Grundlage hervortritt. Durch den deutschen Idealismus wird „endlich in einem Volke der Welt die höchste, reinste und noch niemals also unter den Menschen gewesene Sittlichkeit aufgebaut, für alle folgenden Zeiten gesichert und von da aus über alle anderen Völker verbreitet." Es ist nichts Geringeres als eine Umschaffung des Menschengeschlechtes aus irdischen und sinnlichen Geschöpfen zu reinen und edlen Geistern. Die Wiedergeburt der Menschheit geht von Deutschland aus. Auf dieser Überzeugung beruht das Pathos der Reden: eine neue Zeit beginnt; die Idealisten sind ihre Führer und Fichte ihr Prophet. Es ist „zu allernächst den Deutschen anzumuten, die neue Zeit vorangehend und vorbildend für die übrigen zu beginnen." Diese Aufgabe hat die deutsche Philosophie, als deren Wortführer Fichte spricht; er spricht mit ungemessenem Selbstgefühl: „Der deutsche Geist wird neue Schachten eröffnen und Licht und Tag einführen in ihre Abgründe und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen." Wenn dies richtig ist, so hängt natürlich vom Geschick des deutschen Volkes die Hoffnung der Menschheit ab. Wenn das Ausland dem deutschen Volke die Selbständigkeit rauben und es vernichten wollte, so würde es sich selbst damit die Lebensader unterbinden. Es würde dem geistigen Tode anheimfallen. „Sodann wäre der bisher noch stetig fortgegangene Fluß der Bildung unseres Ge-

schlechts in der Tat beschlossen, und die Barbarei müßte wieder beginnen und ohne Rettung fortschreiten, so lange, bis wir insgesamt wieder in Höhlen lebten, wie die wilden Tiere, und gleich ihnen uns untereinander aufzehrten." Fichte hatte wohl eine Empfindung dafür, wie widersinnig so hohe Worte im Munde eines Mannes aus einem niedergetretenen Volke klingen mochten, aber dieser „feste und gewisse Geist" ließ sich dadurch nicht im geringsten stören. Hier wie sonst bestärkte ihn der Widerspruch nur in seiner Sicherheit; denn den Beweis trug ein so verwegener Idealist ja ganz in sich selbst. Er gesteht denn auch: „daß dies wirklich also sei und notwendig also erfolgen müsse, kann freilich nur der Deutsche einsehen, und er allein soll es auch: dem Ausländer, der, da er keine fremde Bildung kennt, unbegrenztes Feld hat sich in der seinigen zu bewundern, muß es und mag es immer erscheinen als eine abgeschmackte Lästerung der schlecht unterrichteten Unwissenheit." Darum konnte er seine Reden mit dem Worte schließen: „Wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung." Er vereinigte hierdurch zugleich seinen neu gestärkten vaterländischen Sinn mit dem Weltbürgertum seiner Anfänge. Durch die weltgeschichtliche Bedeutung, die er dem deutschen Volke gab, blieb der Patriot Kosmopolit.

Er stand auch späterhin mit dieser Überzeugung nicht allein. Unmittelbar vor dem Ausbruch des Befreiungskampfes sprach Schelling als das Wesen der deutschen Wissenschaft aus, daß „die deutsche Nation mit ihrem ganzen Wesen nach Religion strebt; aber ihrer Eigentümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntnis verbunden und auf Wissenschaft begründet ist." Auf dieser Aufgabe der deutschen Nation und auf ihre umfassende Empfänglichkeit gründete er dieselbe Hoffnung wie Schiller und Fichte. „Sollte nicht das Los der Deutschen darin das allgemeine des Menschen sein, daß auch er die verschiedenen Stufen, welche andere Völker gesondert darstellen, allein alle durchliefe, um auch am Ende die höchste und reinste Einheit, deren die menschliche Natur fähig ist, darzustellen?"

In dieser wie in jeder andern Beziehung ist es aber Hegel gewesen, der den deutschen Idealismus zum Abschluß gebracht hat. Seine ganze Geschichtsphilosophie ist auf dieses Ziel hin angelegt. In jeder Epoche der Geschichte ist ein Volk der Träger der weltgeschichtlichen Entwicklung. Es hat dann ein absolutes Recht und ist

für diese Epoche das herrschende. „Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Stufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der andern Völker rechtlos, und sie wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte." Nach der ganzen Anlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist aber das deutsche Volk oder die germanische Welt der Erbe der Weltgeschichte, denn sie sind die Träger des christlichen Prinzips, des Geistes der neuen Welt, der absoluten Wahrheit und Freiheit. Darum ist durch die germanische Welt das Ziel der Weltgeschichte erreicht. Es ist das Selbstbewußtsein des deutschen Idealismus, welches in dieser Geschichtsphilosophie zu vollendetem Ausdruck kommt. Geschichtlich und vom Standpunkt der Völkerpsychologie aus ist ein solches Selbstbewußtsein höchst merkwürdig, in der Weltgeschichte keineswegs ohne Parallelen. In allen geistig hochstehenden Völkern findet es sich, in der Gegenwart hat es für die Slaven besonders Dostojewski ausgesprochen. In Deutschland ist das eigentümliche nur, daß es sich in einer Zeit tiefster politischer Ohnmacht meldet. Es ist billig und doch unbillig, darüber zu spotten. Man muß es verstehen. Persönlicher Hochmut war es nicht. Es war das eigentümliche emporschnellende Selbstbewußtsein, welches die Begleiterscheinung der Entwicklungsjahre zu sein pflegt. Psychologisch ist es begreiflich, daß es sich um so lebhafter aussprach, je mehr ihm die äußere Lage des Volkes widersprach. Das deutliche Bewußtsein einer geistigen Kraft, die weltgeschichtliche Bedeutung habe, sprach sich um so leidenschaftlicher aus, je mehr das Volk fürchtete, einer unverdienten Mißachtung zu verfallen. Diese Stimmung war weit verbreitet. Nicht nur Cornelius hegte die Hoffnung, daß von der deutschen Nation aus Gott ein neues Reich seiner Kraft und Herrlichkeit über die Welt verbreiten wolle. Auch für den weltmännisch kühlen Wilhelm von Humboldt war das deutsche Volk der Träger der neuen europäischen Kultur, welches „dem Folgegeschlecht zeichnet die leuchtende Bahn".

Dieses nationale Hochgefühl blieb nicht philosophische Schulmeinung oder literarische Tradition. Schleiermacher sprach seine Überzeugung, daß das deutsche Volk ein „auserwähltes Werkzeug und Volk Gottes" sei auch auf der Kanzel aus. In der Predigt über die Benutzung öffentlicher Unglücksfälle knüpft er an die Mahnung zur Standhaftigkeit die Erwartung: „O dann müssen wir ja dastehen als ein großes Beispiel unter den Völkern; dann muß sich ja auch in unsern Leiden am meisten, eben durch den Gegensatz, der

sich darin aufstellt, die Herrlichkeit des Göttlichen offenbaren; dann müssen wir ja, wenn auch erst für künftige Zeiten, der Mittelpunkt werden, um den sich alles Gute und Schöne vereinigt." Wurde so auf der Kanzel gesprochen, so verbreitete sich dieser Glaube auch in den Kreisen der Erweckungsbewegung. Es verband sich unmittelbar mit dem Kosmopolitismus der Aufklärung. Perthes schrieb im Jahre 1807, also schon ehe Fichtes Reden erschienen waren, an Johannes Müller: „Wir Deutschen sind ein auserwähltes Volk, ein Volk, welches die Menschheit repräsentierte und alles zur allgemeinen Angelegenheit machte. Wir waren nie bloß national." Ganz wie Fichte schrieb er schon im Jahre 1806: „Nur die Deutschen können Europa retten." „Es kann sein," schrieb er 1807, „daß den Deutschen das letzte Stündlein geschlagen hat, aber Europa wird es fühlen."

Ein Mann, der so wenig von spekulativen Illusionen angekränkelt war, wie Jahn, hat dieses deutsche Selbstgefühl eindrucksvoll vertreten durch seine Schrift Deutsches Volkstum. Als Beweis für die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Volkes nennt er immer wieder die Reformation. Nur der germanische Geist war zum Wiederauffassen des Christentums fähig. Denn er ist dem Christentum innerlich wahlverwandt. Die Reformation war „ein plötzliches, unvermutetes Auffinden eines unbekannten Nahverwandten, ein Wiedererkennen eines lange verschollenen Freundes." Im Bunde „mit dem neuerweckten und kräftig erwachten deutschen Volkstum hat Luther gesiegt." Wie mit dem Christentum ist das deutsche Volk mit dem Griechentum innerlich verwandt. Die Griechen und die Deutschen sind „der Menschheit heilige Völker". Beide sind Menschheitsvölker, die den „heiligen Begriff der Menschheit in sich aufgenommen haben". Jahn urteilte nicht anders als Fichte und Schiller, Schelling und Hegel. Wie unrecht tut man ihm doch, wenn man sein Deutschtum barbarisch nennt. Es verbindet sich durchaus mit den klassischen Traditionen des Idealismus, und auch den Einfluß von Fr. Schlegel meint man zu hören. Das deutsche Volk ist das Urvolk. „Welches hat jenen aus dem Ursitz der Völkerbildung stammenden Geist am längsten und reinsten bewahrt?"

Dieser Glaube an die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Volkes schlug um so festere Wurzel, und bäumte sich um so trotziger auf, je greller ihm die politische Lage Deutschlands widersprach, je tiefer das Volk äußerlich erniedigt wurde. Er war von der äußeren Lage Deutschlands darum völlig unabhängig, weil er im tiefsten

Grunde religiös war. Es war, sagte Ranke 1833 im Rückblick auf diese Zeit mit Recht, „das Selbstgefühl, von welchem der Schwung der Geister begleitet war," der sich im deutschen Idealismus offenbarte. Mit dieser Blütezeit des geistigen Lebens verband sich ein jugendliches Kraftgefühl, das sich in übertriebener und doch berechtigter Form äußerte. Mit seinem äußeren Niedergang wurde dem deutschen Volke durch seine geistigen Leistungen die sichere Hoffnung gegeben, daß es noch eine Zukunft habe. Diese Zuversicht war rein innerlich begründet. Es war der Glaube des Idealismus an die weltbeherrschende Macht und das alleinige Recht des Geistes.

Dieses nationale Selbstbewußtsein war mit einem besonderen Freiheitsgefühl verbunden. Es war die Idee der Freiheit, die dem deutschen Volke eigentümlich ist, und deren Wurzeln in der Reformation und weiter rückwärts in der deutschen Mystik liegen. Das deutsche Volk hat ein besonderes ihm allein eigenes Freiheitsbewußtsein. Denn durch ihr Freiheitsideal unterscheiden sich die Nationen voneinander. „Der eigentliche Unterscheidungsgrund des Deutschen," sagt Fichte, „liegt darin, ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit glaubt." Die, welche diese Freiheit ahnen und lieben, „alle diese sind dann ursprüngliche Menschen; sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechthin, Deutsche." Diese Idee der Freiheit ist für alle Bahnbrecher des deutschen Idealismus, das eigentliche Wesen alles Idealismus. Wenn man sie selber fragt, was sie eigentlich unter Idealismus verstehen, so antworten sie nicht, daß der Kern der Sache eine Erkenntnistheorie sei, nach der die Welt Erscheinung ist; die Erkenntnistheorie ist ihnen allen nur ein Mittel zur Begründung des Idealismus. Ihnen liegt es auch nicht an einer Lehre von der Vernunft, sondern sie antworten einstimmig: der Idealismus ist die Philosophie der Freiheit. Das zog Fichte zu Kant hin, daß er hier eine Möglichkeit sah, an die Freiheit zu glauben. Und er hat die Lehre von der Freiheit immer als das letzte Ziel und darum als das ursprüngliche Motiv der Kantischen Philosophie angesehen. Von seiner eigenen konnte er sagen: „Mein System ist vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit." Nicht anders beurteilte Fries den Kantischen Idealismus: „Durch ihn allein kann die Freiheit des Willens vor der allgewaltigen Naturnotwendigkeit gerettet werden... dieser Beweis ist die Hauptidee, gleichsam der Mittelpunkt des ganzen Systems." Die Meinung, daß die Erkenntnistheorie Kants eigentliches

Interesse gewesen sei, stammt erst von den Neukantianern. In der klassischen Zeit des deutschen Idealismus galt Kant immer als der Philosoph der Freiheit. Wer an dieser Idee festhielt, fühlt sich bei allem Widerspruch im einzelnen als Kants Schüler. Den Dichter, der den Idealismus populär gemacht hat, beurteilt Goethe, der ihn am tiefsten verstand, gerade darum, weil er sich in diesem Punkte von ihm schied, nicht anders. „Die Idee der Freiheit," sagt er, „geht als die leitende durch alle Schriften Schillers hindurch." Auch Schelling sagt in seiner letzten Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit: „Bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neueren Systemen." Und an einer anderen Stelle: „Erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist." Für Hegel, den letzten Idealisten, ist dies die Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das Wesen des Geistes ist. Darum ist die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit; und die Verwirklichung der Freiheit ist der Sinn aller Geschichte. Die Idee der Freiheit ist das Wesen des deutschen Idealismus.

Die Eigentümlichkeit dieses Freiheitsideals, sein eigentlich deutscher Zug bestand darin, daß die Freiheit als etwas rein Innerliches angesehen wurde. Der Mensch „ist frei, und wär er in Ketten geboren", sagt Schiller. Dieser Glaube an die innere Freiheit verband den Idealismus mit der Reformation. Dadurch unterschied er sich von dem Freiheitsideal der englischen und französischen Aufklärung. Er trug deswegen trotz alles leidenschaftlichen Trotzes keinen Antrieb zur politischen Revolution in sich. Wenn auch die Idealisten zunächst der französischen Revolution, dieser geschichtlichen Katastrophe der Aufklärung, entgegenjubelten, so wandten sie sich doch später von ihr ab. Für Fichte wie für Kant war die Republik die ideale Staatsverfassung. Trotzdem waren sie beide nicht revolutionär und wirkten auch auf das deutsche Volk nicht revolutionierend wie Rousseau auf das französische; denn der Freiheitsgedanke der Reformation schützte das deutsche Volk davor, in der äußeren politischen Freiheit eine Garantie der inneren Freiheit zu sehen. Die deutsche Revolution, der Sturm und Drang, blieb eine rein geistige Bewegung; und die deutsche Aufklärung brach nicht wie die französische in einer revolutionären Explosion aus.

Und doch kam in die Erhebung ein revolutionärer Zug hinein, und auch der war religiös begründet. Denn der Befreiung des Volkes von der Fremdherrschaft und seiner Einigung standen die

Dynastien im Wege, zunächst die Rheinbundfürsten, die ihre Heere nötigten, im Bunde mit Napoleon gegen die eigenen Landsleute zu kämpfen. Der Soldat sollte verpflichtet werden und fühlte sich verpflichtet durch den Fahneneid. So richtete sich die Opposition zunächst gegen die absolute Gültigkeit des Fahneneides und des Untertaneneides überhaupt. Am schärfsten kommt dieser Widerspruch in Arndts Katechismus für „teutsche Soldaten" von 1812 zum Ausdruck. Über dem Recht der Fürsten gibt es ein höheres Recht, das Recht des Volkes und des Vaterlandes, um des willen auch die Fürsten da sind. Es gab ein deutsches Volk, ehe Könige und Fürsten waren. Und Land und Volk sollen unsterblich sein. Heere und Fürsten sind vergänglich, sagt Arndt. Die Fürsten sind um der Völker willen da, und nicht die Völker um der Fürsten willen. Wenn der Fürst etwas gebietet, was dem Recht des Volkes widerspricht, so darf man ihm nicht gehorchen, sondern muß ihm Widerstand leisten. Die Untertanen sind dann von ihrem Eide gelöst, und zwar aus religiösen Gründen. Denn ein Fürst, der Recht, Ehre und Freiheit des Volkes verletzt, handelt gegen seine Pflicht und gegen Gottes Gebot. Und dann steht über dem Gebot, der Obrigkeit untertan zu sein, das höhere Gesetz: man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen. Die entscheidende Instanz in diesem Konflikt ist die Vernunft und das Gewissen. „Gott wird jeden zu Gericht fordern, . . . der nicht wissen wollte wozu Gott den Menschen Gewissen und Vernunft in die Brust gelegt hat." Im Konfliktsfall ist es Christenpflicht, das Recht des Volkes und Vaterlandes gegen die Fürsten zu vertreten, und mit Gewissen und Vernunft hat jeder Mensch das Recht und die Fähigkeit, in diesem Konflikt zu entscheiden. Das blieb keine theoretische Möglichkeit, sondern so lag die Sache tatsächlich. Ein vernichtendes Urteil trifft die deutschen Fürsten. Arndt hat auch im „Geist der Zeit" daran festgehalten, und Stein hat es aufs schärfste immer wieder ausgesprochen. Nach ihrem Urteil hatten Soldaten und Untertanen den Rheinbundfürsten unzweifelhaft den Gehorsam zu versagen. In den Ländern der Rheinbundfürsten und im Königreich Westfalen sind denn auch die loyalsten Kriegspredigten gehalten worden. Besonders Napoleon nahm gegen die preußischen Patrioten Röm. 13 für sich und seine Herrschaft in Anspruch, und er erzwang und erreichte auch von deutschen Pfarrern Predigten voll ergebener Bewunderung. Selbst Gottfried Menken blieb nicht frei davon. Der revolutionäre Zug der Preußen machte selbst den guten Stilling bedenklich, eben weil er

sich gegen die west- und süddeutschen Rheinbundfürsten richtete. Echt reformatorisch wandte er ein, daß man dem, der nun einmal tatsächlich Fürst sei, gehorchen müsse, weil er seine Macht von Gott habe und daß es ja dem unzufriedenen Untertan frei stände, auszuwandern. Und die braven Schwaben, die auf ihn hörten, wanderten denn auch nach Rußland aus! Die norddeutschen Patrioten dagegen fühlten sich berechtigt, den mit Napoleon verbündeten Fürsten die Gefolgschaft aufzukündigen. Das Urteil galt auch gegen diejenigen Fürsten, die der Erhebung einen passiven Widerstand entgegensetzten. Die absolute Pflicht war die Befreiung des Volkes. Auch die Reformer wollten sie am liebsten erfüllen mit dem Fürsten, wenn es aber nicht anders ist, ohne ihn und schließlich auch gegen ihn. Denn ein Recht, das Volk zu regieren, hat schließlich nur der, der es wirklich führt und ihm hilft. Und im großen und ganzen trauten die Reformer den Fürsten das nicht zu. Dabei dachten sich auch Arndt und Stein immer einen Fürsten an der Spitze des Volkes; aber es kam nicht auf seine Legetimität an, und er war dem Volke ebenso zur Treue verpflichtet als ihm das Volk. Den Patrioten lag es am deutschen Volke, nicht an irgend einem der Länder, auch nicht an Preußen; denn es kam ihnen nicht auf die Dynastien an, auch nicht auf die Hohenzollern. Für Stein waren die deutschen Fürsten die dreißig Despoten des deutschen Volkes. „Die Deutschen sind einer erniedrigenden und lächerlichen Tyrannei unterworfen." Steins Urteile über die Fürsten waren am schärfsten und freisten, denn er fühlte sich ihnen ebenbürtig. Ein revolutionärer Zug lag schon in der Reform. Darin hatten Steins Gegner unzweifelhaft recht. Denn sie ging eben von dem Grundgedanken aus, daß das Volk das Recht und die Pflicht habe, sich selbst zu regieren. Stein verschmähte es gelegentlich nicht, gesetzgeberische Anregungen der französischen Revolution zu verwerten. Trotzdem war es ein ungerechtes Urteil seiner Gegner, die Reform mit der französischen Revolution in Verbindung zu setzen. In seinem moralischen und religiösen Verwerfungsurteil über sie hat Stein niemals geschwankt. Für die englischen Verhältnisse hatte er eher eine Vorliebe. An den Reformen der französischen Revolution war ihm die deduktive Methode, die aus einem Prinzip heraus die Verfassung konstruierte, innerlich fremd. Den Rationalismus der französischen Aufklärung, wie er sich in der Revolution zeigte, verwarf er mit Bewußtsein ebenso wie er die deutsche Spekulation mit ihren Konstruktionen a priori ablehnte. Er war Realist und dachte historisch.

Darum entwickelte er die Reform anstatt aus abstrakten Grundsätzen lieber aus den gegebenen Verhältnissen.[1])

Scharf urteilten selbst so königstreue Soldaten wie der spätere kommandierende General Adolph v. Thile, der Friedrich Wilhelm IV. und dem Prinzregenten nahe stand, über die deutschen Fürsten. Er schrieb (am 17. Juli 1813) an seine Frau: „Wenn es einst ein Weltgericht gibt, vor dem wir Rechenschaft über unsere Handlungen geben müssen, so bedaure ich die Fürsten, die in Schlaffheit und Erbärmlichkeit dahinleben und die Völker, die sie glücklich zu machen bestimmt waren und die es wohl zu sein verdienten, in Elend und Knechtschaft untergehen lassen. Ich möchte mein Gewissen mit keinem der jetzt lebenden Kaiser und Könige vertauschen, denn ich hoffe, in einer andern Welt wird auch eine andere Rangordnung zwischen den treugedienten Untertanen und den an ihnen treulos gewordenen Herrschaften stattfinden... Unsere Fürsten ziehen es indes vor, ihre augenblickliche Bequemlichkeit dem Ruhm ihrer Nation voranzusetzen."[2]) Aus dem Munde eines hohen Offiziers, eines hervorragenden Mitkämpfers im Befreiungskrieg, wiegen solche Worte schwer.

Ein prinzipieller Vertreter der Revolution war unter allen Führern der Erhebung eigentlich nur Fichte. Denn für ihn blieb bis zum Schluß die Republik das Ideal, dem die Zukunft gehörte. Er war ein Anhänger der Lehre von der Volkssouveränität und konnte sagen: „Das Volk ist kein Rebell, und der Ausdruck Rebellion von ihm gebraucht ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden." Aber das blieb bei ihm lediglich Idee. Für die Gegenwart und die Wirklichkeit machte er von diesem Prinzip keinen Gebrauch. Revolutionär war er nur theoretisch. Arndt und Stein schlossen sich in ihrer Lehre an ein Idealbild der deutschen Verfassung an, das sie sich gemacht hatten. Die Übertragung französischer Ideen auf das deutsche Volk verwarfen sie ausdrücklich. Aber allerdings die Linie, welche durch die lutherische Erziehung des deutschen Volkes dem Rechte des Volkes gezogen war, überschritten sie. Das Recht des Widerstandes gegen die Obrigkeit sprachen sie mit einer unumwundenen Deutlichkeit aus, die auch über die weitestgehenden Äußerungen Luthers hinausging. Das war nicht eine Theorie, das war die Lage der Dinge

[1]) Vgl. Koser, Die preußische Reformgesetzgebung in ihrem Verhältnis zur französischen Revolution 1894. Abgedruckt in der Sammlung: Zur preußischen und deutschen Geschichte S. 269 ff.

[2]) v. Diest, Aus der Zeit der Not und Befreiung Deutschlands, S. 247.

und die Not der Zeit, die die Vertreter der Erweckungsbewegung hinaustrieb über das Ziel des geruhigen und stillen Lebens in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, wie die Lutheraner es verstanden und dem deutschen Volke eingeprägt hatten. Geschichtlich war dieser Schritt von größter Bedeutung und zwar gerade darum, weil die, die ihn taten, Vertreter christlicher Überzeugungen waren und dazu solche, die sich an Luther anschlossen. Für die revolutionären Stimmungen, die sich nicht nur in der Literatur aussprachen, sondern auch im Volke meldeten, hatten alle Vertreter der Reform ein aufmerksames Auge und ein gerechtes Verständnis. Boyen hatte längst bemerkt, daß der gebildete Bürgerstand der französischen Revolution geneigt war, weil man sich an der bevorrechteten Stellung des Adels und an den auf sie begründeten „Anmaßungen" stieß. Er fand es natürlich, daß der wohlhabende und gebildete Bürgerstand „den aus Frankreich kommenden Ansichten über die Gleichheit der Stände offen oder wenigstens im stillen huldigte." Er sah selbst „die Revolution mit ihren guten und bösen Folgen für eine durch den Weltlauf bedingte unvermeidliche Notwendigkeit an". Er erkannte, daß der Volkswille nur dann zerstörend wirkt, „wenn er aus Mangel an höherer Leitung oder gewaltsam niedergedrückt, sich selbst Bahn bricht." Daß das Volk durch den Krieg selbständig geworden war, bemerkte mit dem ihr eigenen weiblichen Scharfblick auch Karoline v. Humboldt: „Das Volk ist tief verbittert und hart bedrückt, und der letzte Krieg hat der Masse überall laut gesagt, was sie vermag" (17. 11. 14). Sie hatte ein feines Empfinden für die hoffärtige Art, in der besonders in Österreich das Volk behandelt wurde. Es klingt prophetisch, wenn sie sagt: „niemand findet es der Mühe wert, mit dem Volk zu sprechen. Das ist eine verruchte Manier, die sich schwer rächen wird in der Zeit, in der wir leben." Humboldt selbst war im allgemeinen viel konservativer und traditioneller als Stein und Arndt. Einen vermittelnden Standpunkt nahm auch in dieser Beziehung Schleiermacher ein. Er war durchaus Preuße und auch durch die kirchliche Tradition zu persönlicher Anhänglichkeit an den König und sein Haus erzogen. Die französische Revolution hatte er nach anfänglich sympathischen Urteilen sehr bald aus ethischen und religiösen Gründen abgelehnt. Für ihn war die Reform Fortschritt, aber keine Revolution. Seine Stellung in dieser Frage hat die Kirche des neunzehnten Jahrhunderts tief beeinflußt, den revolutionären Zug, der auch in der Erweckungsbewegung lag, gemildert; denn ein revolutionärer Zug lag schon in

dem Begriff der Wiedergeburt. Indem die Erweckungsbewegung das im Christentum liegende revolutionäre Element zur Geltung brachte, stand sie den Neuerern näher als das alte Geschlecht des Supranaturalismus. Es ist kein Zufall, daß Marwitz, für den alle Reformer Revolutionäre waren, dem supranaturalistischen Konfirmandenunterricht, den er in seiner Jugend genossen hatte, zeit seines Lebens dankbar blieb. Denn der Supranaturalismus suchte von der religiösen Tradition der Vergangenheit möglichst viel zu erhalten. Er war deswegen konservativer und auch in kirchlicher Beziehung traditioneller als die Bekehrten. Diesen revolutionären Charakter der Erweckungsbewegung dämpfte Schleiermacher; deshalb wirkte dieser Zug in der Kirche nur in sehr gemäßigter Form fort. Seine geschichtlichen Wirkungen traten an anderer Stelle und erst später hervor.

Im allgemeinen blieb es dabei, daß der Freiheitsbegriff des Idealismus nicht revolutionierend wirkte. Eine geschichtliche Wirkung hat er trotzdem gehabt. Sie bestand im Kampf gegen die Fremdherrschaft. Obgleich es den Idealisten zunächst nur an der Freiheit des geistigen Lebens lag, so mußten sie doch erfahren, wie dieses innere Leben des Volkes in der Zeit der Knechtschaft bedroht war und verkümmerte. Steffens, der klare Beobachter dieser Zeit, erzählt, wer die philosophische Literatur jener Jahre mit einiger Aufmerksamkeit überblicke, dem falle der Unterschied von der früheren, mit welcher das Jahrhundert anhob, schmerzlich auf. „Es fehlte die schöne allgemeine Teilnahme der Jugend, es fehlte die Frische, die Gesundheit, die selbst in den heftigsten Kämpfen die Einheit der kräftigen Entwicklung des ringenden Lebens dartat!" Auch in dieser Richtung trat ihm die Zerstörung tragisch entgegen. Er vermochte sich über den politischen Fall Deutschlands nicht mit der Blüte der deutschen Literatur zu trösten. Sie erschien ihm „als der traurige Schwanengesang des deutschen Volkes". Auch Fichte sah ein, wie eitel die Hoffnung war, „daß, wenn auch unsere politische Selbständigkeit verloren sei, wir dennoch unsere Sprache behielten und unsere Literatur und in diesem immer eine Nation bilden." Er erkannte, daß mit der nationalen Freiheit auch das eigene deutsche Geistesleben untergehen müsse. So lehrte die harte Zeit dies Geschlecht, daß der Kampf um die Freiheit Pflicht sei. Die Freiheit ist das höchste Gut und darum die Wahrung der Freiheit die höchste Pflicht, und das zeitliche Leben, so erklärte Fichte seinen Zuhörern in der Vorlesung über den wahrhaften Krieg, mit der er am 19. Februar 1813 seine Vorlesungen abbrach: „Das zeitliche

Leben ist ein Kampf um die Freiheit." Damit hörte die Schwärmerei für den ewigen Frieden, die auch Fichte geteilt hatte, auf. Ist des Volkes Freiheit und Selbständigkeit angegriffen, so ist jedem aufgegeben „der Kampf auf Leben und Tod". Es gibt nun „keinen Frieden ohne vollständigen Sieg, das ist ohne vollkommene Sicherung gegen alle Störung der Freiheit". „Wenn freie Geistesausbildung in der Welt gar nicht mehr erlaubt und geduldet werden sollte, dann müßte vor allen Dingen diese Freiheit erkämpft und nichts geschont und Gut und Blut dafür aufgeopfert werden." Das war eine andere Sprache als man bisher von den Philosophen zu hören gewohnt war. Aus dem Idealismus selbst entstand der Antrieb zum Befreiungskampf, um die innere Freiheit zu wahren. Der Befreiungskampf ist recht eigentlich die Tat des deutschen Idealismus.

Die Tat! Damit hatte der Idealismus endlich erreicht, was ihm fehlte und was er suchte; eine dunkle Sehnsucht nach Tat drängte in den Idealisten ans Licht, je hochgespannter der Idealismus war, desto stärker; am kraftvollsten bei Fichte. „Ich habe zu einem Gelehrten von métier so wenig Geschick als möglich," schrieb er an seine Braut, „ich will nicht bloß denken, ich will handeln." Sein Idealismus war eine Philosophie der Tat, weil er eine Philosophie der Freiheit war. Das Ich, das ihr zugrunde liegt, ist darum keine feste Substanz, kein totes Sein, sondern eine Handlung, eine Tat. Fichte war kein Mann der Studierstube und auch als Mystiker kein Freund der stillen Betrachtung. Es drängte ihn ins öffentliche Leben, in die politische Betätigung hinein. Er wollte nicht nur lehren, er wollte wirken. Darum wurde der Denker zum Redner. Ein starker Antrieb geht durch alle seine Schriften. Der Hörer wird zur Entscheidung, zum Entschluß gezwungen und gedrängt. Ein kraftvoller, aber auch unklarer Drang zur Tat zieht sich durch sein Denken hindurch; ein konkretes Ziel weiß er diesem Drange nicht zu stecken; es war nicht seine Schuld. Es fehlte den tatkräftigen Männern des deutschen Volkes an einem Feld der Betätigung. Sie empfanden das schmerzlich als ein hartes Geschick. Auch Schleiermacher klagt in den Monologen: „Nie wird mir das äußere Leben ein großes Verhältnis bieten, wo meine Tat das Wohl und Wehe von Tausenden entscheidet und sich's äußerlich beweisen kann, wie alles mir nichts ist gegen ein einziges von den hohen und heiligen Idealen der Vernunft." Zuweilen meldete sich selbst bei den Romantikern die dunkle Empfindung, daß den Helden der Goetheschen Welt das Beste fehle. So sagte

Bettina in Gedanken an Wilhelm Meister: „Die Melancholie erfaßt dich, weil keine Welt da ist, in der du handeln kannst." Goethe selbst hat dieser Empfindung im Anfang des Faust Ausdruck verliehen. Darum muß Faust den Anfang des Johannesevangeliums übersetzen: Im Anfang war die Tat. Aber für diese Tat vermochte er auch im zweiten Teil des Faust keinen Inhalt anzugeben. Dies Zeitalter kannte in Deutschland nur literarische Taten; und wenn Goethe so oft und so treffend von der Tat sprach, durch die allein der Zweifel überwunden wird, so dachte er doch immer nur an künstlerische und wissenschaftliche, an literarische Taten. Für dieses Geschlecht, das in Literatur lebte und webte, war das Buch die Tat. Mit Recht vermißte Ranke bei Goethe in seinem Alter „frischen Genius". „Es ist, als gäbe es in der Welt nichts als ein wenig Literatur und Kunst." Auch Schleiermacher steckte sich in seiner Jugend kein höheres Ziel als „einen Roman, den ich einmal schreiben will und der alles enthalten soll, was ich von Menschen und dem menschlichen Leben zu verstehen glaube." In der Lebensanschauung der Monologen ist schließlich das Lebenswerk ein Buch.[1]) Das Buch ist die Tat des Lebens. Ein Buch schreiben und dann sterben!

In der Tat: die Interessen der Gebildeten waren, da es kein öffentliches Leben gab, rein literarischer Natur; und da die unteren Schichten des Volkes an der Literatur keinen Anteil hatten, so gab es auch keine innere Gemeinschaft zwischen ihnen und der Oberschicht des Volkes. Das deutsche Volk zerfiel in zwei Klassen, die eine verschiedene Sprache redeten, die Gebildeten und die Ungebildeten. Das hat schon Schleiermacher tief beklagt. Denn gerade in religiöser Beziehung war es verhängnisvoll, daß der Pfarrstand ausschließlich der Schicht der Gebildeten angehörte, in ihren Gedanken dachte und in ihrer Sprache redete. Der Verkehr unter den Gebildeten bekam einen rein literarischen und ästhetischen Inhalt. Die Bedeutung der Literatur wurde überschätzt, das Buch war ein Ereignis. Für die Romantiker stand Wilhelm Meister an Wichtigkeit neben der französischen Revolution. Goethe wurde durch einen wissenschaftlichen Streit der Naturforscher tiefer bewegt als durch die Julirevolution. Die literarischen Händel bekamen eine übertriebene Wichtigkeit und gerade dadurch etwas Kleinliches. Alle geistigen Bewegungen, auch die religiösen, bekamen einen literarischen Charakter. Der Ernst der

[1]) Teil 1 S. 99.

Arbeit und der Zorn des Kampfes faßte sich in den literarischen Streitigkeiten zusammen. Trotz aller Begeisterung für die Toleranz waren die literarischen Händel nicht weniger heftig als die Kämpfe der Reformationszeit, aber sie waren kleinlicher, weil hinter den Händeln der Gelehrten keine Gemeinde stand, die sich an ihnen beteiligte. Alle die großen Philosophen des Idealismus schieden im Zorn voneinander; in leidenschaftlicher Erregung trennten sich Fichte und Kant, in bitterem Streit Schelling und Fichte, in kalter Verachtung Hegel und Schelling; mit rohem Geschimpf verfolgte Schopenhauer Hegel.

Während so die wissenschaftlichen Streitigkeiten mit Heftigkeit ausgefochten wurden, hatten viele der führenden Geister für die gewaltigen Ereignisse der Zeit kein tieferes Verständnis. Nicht nur Goethe stand der Not und der Erhebung des deutschen Volkes kühl gegenüber; auch Hegel beendigte in der Mitternacht vor der Schlacht bei Jena geruhig die Redaktion seines Erstlingswerkes und bewunderte den Kaiser Napoleon bei seinem Ritt durch die Stadt. Selbst der jugendliche L. v. Ranke gestand, daß ihn die Schlachten der napoleonischen Kriege in seiner unmittelbaren Nähe innerlich nicht tiefer bewegten. Damals legte Frau von Staël den Deutschen den Namen eines Volkes der Dichter und Denker bei; und in der Tat bekam das deutsche Volk in jener Zeit den Charakter, den später einer seiner besten Beurteiler, der Theologe Hundeshagen, in die Worte zusammenfaßte: „Es ist nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenden Entwicklung in sich trägt, auf eine ausschließlich literarische Existenz zurückgedrängt wird." Nicht alle diese großen Geister standen der großen Zeit mit gleicher Teilnahmlosigkeit gegenüber. Schiller und Fichte, Schleiermacher und Niebuhr folgten den Ereignissen mit vollstem Verständnis. Selbst W. v. Humboldt konnte (6. 12. 13) schreiben: „Äschylos würde es sehr sonderbar gefunden haben, wenn man ihn hätte hindern wollen, bei Marathon zu kämpfen, um einige Trimeter mehr zu machen." Immerhin rechtfertigte er seine Haltung, indem er sich auf die Griechen berief. Aber auch Schiller schließt das Gedicht zum Antritt des neuen Jahrhunderts, das ein so großes Zeugnis seines geschichtlichen Scharfblickes ist, nachdem er vom Briten und vom Franken gesprochen hat, mit dem Wort, das sich deutlich an die Deutschen wendet:

„In des Herzens heilig stille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne blüht nur im Gesang."

Und die deutsche Größe sieht er nicht darin, obzusiegen mit dem Schwert, sondern:

„In das Geisterreich zu bringen
Vorurteile zu besiegen,
Männlich mit dem Wahn zu kriegen,
Das ist seines Eifers wert."

Und Wilhelm von Humboldt, nachdem er als Staatsmann an den politischen Kämpfen der Zeit lange und ernsthaft mitgewirkt hatte, tief innerlich durch sie bewegt, konnte doch auf dem Leipziger Schlachtfeld lange nach der großen Zeit zu einem Freunde sagen: „Ja, sehen Sie, Liebster, Reiche gehen zugrunde, wie wir hier sehen, aber ein guter Vers besteht ewig."[1]) Es läßt sich nicht leugnen, daß durch diesen rein literarischen Inhalt das Leben der großen Deutschen bei aller inneren Tiefe und Größe äußerlich einen philisterhaften Anstrich bekam. Diesen Eindruck wird man bei der Betrachtung von Kants Leben nicht los. Er wird bestärkt durch seinen Briefwechsel: er spiegelt ein enges und armes Leben wieder. Auch der ministerielle Wirkungskreis Goethes war viel zu klein, als daß sich eine tatkräftige Persönlichkeit in ihr hätte entfalten können. Nach der durch Liebeserlebnisse bewegten Jugend war die zweite Hälfte seines Lebens wohl reich an Literatur, aber an Tat und Erleben arm. Durch diesen Mangel seiner großen Männer bekam das deutsche Volk einen Charakter, der ihm von Hause aus nicht eigen war. Ein tiefes Gemüt, soldatische Tapferkeit, eine reiche Bildung, aber wenig Tatkraft; nicht nur in politischer, sondern auch in sozialer Beziehung fehlte die Initiative. Im Jahre 1817 klagte Niebuhr, daß „kein einziger von den Schriftstellern hinginge und mit Aufopferung seiner Muße und seiner Bequemlichkeit sich an der Hebung der Not des Volkes beteiligte." Und er, der mit demselben Erfolg sich an der wirtschaftlichen und politischen wie an der wissenschaftlichen Arbeit beteiligt hatte, hatte ein Recht, über die deutschen Gelehrten und ihr Verhältnis zum Volke und Staate zu schreiben, indem er sie mit seinen Griechen und Römern verglich. „Von ihrer unerschöpflichen Kraft und Tätigkeit haben wir nur bei ihnen Beispiele, bei uns sehen wir nie etwas Ähnliches. Sie waren stets Menschen und freie Bürger. — Wir sind genötigt, einen abgesonderten gelehrten Stand auszumachen. Da verlieren wir uns aus der Welt, aus der Tätigkeit, aus uns selbst, aus der Wirklichkeit und kleben am Bücherwissen."[2])

[1]) Treitschke I, 335. [2]) Lebensnachrichten I, 108.

Einem solchen Geschlecht machte Napoleon einen unheimlichen, dämonischen Eindruck. Nicht nur Goethe sagte angesichts der deutschen Erhebung: „Der Mann ist euch zu groß." Auch Steffens erzählt, lange habe sich die Geschichte nach einer mächtigen Persönlichkeit gesehnt, „und es war nicht eine bloß subjektive, es war eine unwillkürliche, allgemeine Verehrung, die alle jugendliche Gemüter für Bonaparte einnahm." Und Hegel sah nach der Schlacht bei Jena in dem Kaiser die Weltseele, den „außerordentlichen Mann, den es nicht möglich ist, nicht zu bewundern."

In diesen Urteilen und in der Gleichgültigkeit gegen das Geschick des Vaterlandes sprach sich die weltbürgerliche Stimmung der Aufklärung aus. Auch der Staatsbegriff der Aufklärung beherrschte die deutschen Denker zunächst völlig. Wilhelm von Humboldt hat ihn in seiner Jugendschrift „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen" entwickelt. Aber auch Fichte teilte ihn von Hause aus.

Man muß sich diese Stimmung vergegenwärtigen, wenn man die Größe des Umschwunges in der Zeit der Erhebung ermessen will. Niemand hat den Grund der Fehlentwicklung des deutschen Volkes klarer erkannt und schärfer ausgesprochen als Stein. Er sieht ihn darin, daß „die Nation von jeder Teilnahme an der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten verdrängt ist." Dadurch werden alle Stände des Volkes verdorben. Die Arbeiterschaft und der Mittelstand werden herabgedrückt, „indem ihre Tätigkeit ausschließend auf Erwerb und Genuß geleitet wird. Die höheren Stände leben entweder in Müßiggang und Genußsucht oder in unfruchtbarer Kritik der Regierung und sinken dadurch in der öffentlichen Achtung. Aus diesem Stocken aller öffentlichen Tätigkeit erklärt sich das geile Wuchern einer unfruchtbaren Spekulation, in welcher die geistige Kraft des deutschen Volkes verbraucht wird." Stein sah in der stolzen Blüte der Philosophie das ungesunde Emporschießen einer künstlichen Treibhauskultur. „Die spekulativen Wissenschaften erhalten einen usurpierten Wert; das Gemeinnützliche wird vernachlässigt, und das sonderbare Unverständliche zieht die Aufmerksamkeit des menschlichen Geistes an sich, der sich einem müßigen Hinbrüten überläßt, statt zu einem kräftigen Handeln zu schreiten." Mit durchdringendem Scharfblick war hier der unbefriedigte Drang des deutschen Volkes zur Tat erkannt und der Verbrauch der geistigen Kraft in einer üppig blühenden Spekulation erklärt. Die Schuld fand Stein in der

politischen Untätigkeit, zu der die Nation durch ihre Verfassung verurteilt war. Sie ist dadurch vom öffentlichen Leben ausgeschlossen und treibt nun Metaphysik mit so vielem Ernst, weil sie zur Spekulation verdammt und zum Handeln gelähmt ist. „Das ist der Fall der Deutschen."

Damit war der Punkt bezeichnet, an dem der Hebel eingesetzt werden mußte. Dem deutschen Volke war nur dadurch zu helfen, daß es zur Mitarbeit im Staate herangezogen wurde. Damit war ihm die schmerzlich vermißte Gelegenheit zur Tat gegeben. So entwickelte sich durch Steins Reform ein neues Staatsideal, durch das der Staatsgedanke der Aufklärung überwunden wurde. Der Staat ist der Erzieher des Volkes. „Der Staat ist kein landwirtschaftlicher und Fabrikenverein, sondern sein Zweck ist religiös sittliche, geistige und körperliche Entwicklung; es soll durch seine Einrichtungen ein kräftiges, mutiges, sittliches, geistvolles Volk, nicht allein ein kunstvolles, gewerbefleißiges gebildet werden." Auf die geistige und sittliche und erst in zweiter Linie auf die wirtschaftliche Blüte des Volkes kam es Stein an. Deswegen hat der Staat nicht nur die Aufgabe, das Erwerbsleben zu schützen, sondern vor allem die, das Volk zu erziehen. Dieser neue Staatsgedanke ist der eigentliche Kern der Steinschen Reform. Der Staat hatte nun nicht mehr die enge und beschränkte Aufgabe des Rechtsschutzes, sondern die höchste ethische Aufgabe. Für Stein war sie untrennbar verbunden mit der religiösen Erziehung des Volkes. Die tiefsten Motive seiner Reform sind sittlicher und damit religiöser Art. Der so viel beklagte Mangel an Gemeinsinn und an der Fähigkeit, sich für das Ganze zu opfern, sollte durch die Reform überwunden werden. In dem Abschiedsschreiben an seine Beamten faßte er selbst die Motive der Reform noch einmal in die Worte zusammen: „Es kam darauf an, die Disharmonie, die im Volke stattfindet, aufzuheben, den Kampf der Stände unter sich, der uns unglücklich machte, zu vernichten, gesetzlich die Möglichkeit aufzustellen, daß jeder im Volke seine Kräfte frei in moralischer Richtung entwickeln könne, und auf solche Weise das Volk zu nötigen, König und Vaterland dergestalt zu lieben, daß es Gut und Leben ihnen gern zum Opfer bringe." Er hat es zugleich ausgesprochen, daß dieses Ziel nur durch eine religiöse Wiedergeburt des Volkes erreicht werden könne. „Damit aber alle diese Einrichtungen ihren Zweck, die innere Entwicklung des Volkes, vollständig erreichen und Treue und Glauben, Liebe zum Könige und Vaterlande in der

Tat gedeihen, so muß der religiöse Sinn des Volkes neu belebt werden. Vorschriften und Anordnungen allein können dies nicht bewirken." Die Religion nannte er in ausgesprochenem Gegensatz zu Friedrich dem Großen den Lebensquell, aus dem die Kraft zu allen Menschen- und Bürgerpflichten entspringe. „Damit er nie in euch versiege, wird man sorgsam wachen über die Heiligkeit des Gottesdienstes gleichwie über den Stand der Reinigkeit und Unsträflichkeit, welcher dem Dienste der Religion ausschließlich sich widmet."[1]) Darum rechnet er zur Reform des Staates auch eine Reform der Kirche, des geistlichen Standes und des Gottesdienstes. Die Vorbereitung auf das geistliche Amt sollte verbessert, der moralische Tiefstand der Geistlichkeit durch eine straffe Disziplin gehoben, die Feierlichkeit des Gottesdienstes erhöht werden. Weil Stein in der religiösen Erneuerung des Volkes den eigentlichen Keim der Reform sah, so konnte er mit der Hoffnung schließen: „ein physisch und moralisch kräftiges Geschlecht aufwachsen und eine bessere Zukunft sich eröffnen zu sehen."

Der soziale Zug, der durch die Reform hindurchgeht, der dem Staat die Pflicht gab, für die wirtschaftlich Schwachen zu sorgen und die Aufgabe, die Stände des Volkes miteinander zu versöhnen, wurzelte durchaus in Steins christlicher Weltanschauung.[2]) Darum fühlt er sich verpflichtet, für die Sicherheit und Selbständigkeit der Kirche zu sorgen. Auch in seiner persönlichen Entwicklung nahm der Ernst seines Christentums immer mehr zu. Er wurde immer kirchlicher. Und zwar war sein Christentum von lutherischer Art. Er hielt sich an das Kirchenlied und an den Lutherschen Katechismus und schrieb auf den Turm, den er zur Erinnerung an die Befreiungskriege in Nassau erbauen ließ, „Ein feste Burg ist unser Gott." Dabei war er auch insoweit ein Sohn seiner Zeit und ein Anhänger der Erweckungsbewegung, als sein Luthertum keine Kampfesstimmung gegen den Katholizismus in sich schloß. Dagegen verschärfte sich mit den Jahren sein Gegensatz gegen den Rationalismus, und er konnte den Wunsch aussprechen, daß die rationalistischen Theologen außerstande gesetzt würden, zu schaden. Er war ein Bibelleser und Beter, aber in der Äußerung seines Glaubens blieb er zurückhaltend. In seinem Briefwechsel sprach er als Seelsorger seiner Freunde, zu niemandem so

[1]) Lehmann, Scharnhorst 2, 34.
[2]) Lehmann, Sein III, 510.

offen wie zur Prinzeß Wilhelm von Preußen. Aber auch Gagern, der sich mit Ciceros Buch über die Natur der Götter tröstete, hielt er vor, ob ihm das Buch „mehr zu sagen habe von dem Land, das ihnen entgegenwinkte, als der Gekreuzigte und Auferstandene, durch dessen Gnade allein wir gerecht werden." Und auf Gagerns Antwort hielt er ihm vor: „Den Glauben vernünftelt man, wie alle Metaphysiker und Theologen behaupten, so wenig herbei, als man ihn einschnupft, sondern man erbittet ihn von Gott in tiefer Demut und mit gänzlicher Selbstverleugnung. Versuchen Sie dieses!" Ebenso sprach er als Seelsorger zu Niebuhr, als der wieder einmal völlig verzagt war: „Vergessen Sie sich, verleugnen Sie sich, beten Sie in Demut, daß der, von dem alle Kraft entquillt, Ihnen Stärke und Mut gebe." Als Wilhelm von Humboldts Gattin gestorben war, wies er ihn hin „auf die Heimat, für die wir bestimmt sind und zu der uns Leiden und Schmerz immer mehr vorbereiten, indem sie die Bande, die uns an das Irdische fesseln, allmählich lösen." Gerade diese Briefe an Männer, die ihm religiös fern standen, zeigen einen Mut zu offener Aussprache, den die Theologen seiner Zeit gegenüber den Großen im Reiche des Geistes selten aufbrachten. Stein sprach mit dem Bewußtsein eines Ebenbürtigen, der das Recht zu dieser Seelsorge hatte. Er schämte sich weder noch fürchtete er sich, seinen Glauben zu bekennen vor den Großen im Reiche des Geistes so gut wie vor den Fürsten. Er hatte nichts von einem Höfling, schonte weder die Verzagtheit des Königs noch die Liederlichkeit Karl Augusts von Weimar, ein Mann von der Art Luthers auch in seiner rücksichtslosen Kampfeslust; sein Glaube gab ihm die innerliche Unbeugsamkeit Napoleon wie den deutschen Fürsten gegenüber. Fehlte ihm die diplomatische Geschmeidigkeit Hardenbergs, so hat er mit seiner zähen Energie im Kampfe gegen Napoleon und mit seiner rücksichtslosen Tatkraft in der Reform des Staates eine geschichtlich größere Wirkung ausgeübt als der glatte und verschlagene Politiker. Trotz aller herrischen Härte selbst dem König gegenüber bewies er seine Demut, besonders durch die höchste Probe, eine tiefe Kränkung zu verzeihen und dem König die Treue zeitlebens zu bewahren. Und er blieb doch innerlich frei genug, um mit Weltkindern, die ihm innerlich so fern standen wie Hardenberg und Humboldt, in persönlicher Hochschätzung zusammen zu arbeiten, ohne sich mit einem von ihnen so zu entzweien wie diese beiden untereinander.

Unter den führenden Geistern des deutschen Idealismus hat er niemanden so hoch geschätzt wie die beiden Theologen Herder und Schleiermacher. Über Herder schrieb er noch 1811 an die Prinzeß Wilhelm, daß er zu den wenigen Männern gehört habe, die das Vertrauen der Nation verdienten und sich dem eindringenden Strom des Verderbens widersetzten. Er rühmte seinen gesunden Menschenverstand, seinen religiösen Sinn, seinen reinen Geschmack und großen Tiefsinn, seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und seinen seltenen Reichtum von Ideen und Ansichten. An Schleiermacher schrieb er in demselben Jahre, indem er den herrschenden öffentlichen Geist einen Schwindelgeist nannte: „Diesen zu berichtigen und zu bekämpfen, halte ich für die Pflicht bedeutender, geistvoller und Einfluß besitzender Männer wie Euer Hochwürden." In der Tat fand er in Schleiermacher einen Bundesgenossen. Schleiermacher vertrat die Ideen der Reform von der Kanzel aus. Die Aufgabe war nicht leicht; denn gerade vielen ernst christlich gesinnten Männern wie Ludwig von der Marwitz erschien die Steinsche Reform revolutionär. Stein selbst freilich hat in seinem Verwerfungsurteil über die französische Revolution nicht geschwankt; aber da er es ja nicht verschmäht hatte, sich in der Reform des preußischen Staates durch die Ideen der französischen Revolution anregen zu lassen, so erschien er den Verehrern des friderizianischen Staates als ein verkappter Jakobiner, die Reform als eine schleichende Revolution; die Rückkehr zum bewährten Alten schien durch Stein unmöglich gemacht. Und nicht nur aus politischen, sondern aus moralischen und religiösen Gründen meinte Ludwig von der Marwitz und seine Gesinnungsgenossen den Freiherrn bekämpfen zu müssen. Sein Christentum war konservativ, ein Ausläufer der alten Orthodoxie. Steins Glaube war durch eine Krisis hindurchgegangen, er war ein Sohn der Erweckungsbewegung. Darum bestand trotz aller Unterschiede im einzelnen eine innerliche Verwandtschaft zwischen Schleiermacher und ihm. Als er, von Napoleon geächtet, fliehen mußte, stärkte ihn die Erinnerung an die Predigt Schleiermachers über das, was wir fürchten sollen, und was nicht, die er am letzten Neujahrstage mit seiner Gattin zusammen gelesen hatte. Und auch Schleiermacher fühlte die innere Verwandtschaft mit Stein. Darum trat er für die Reform ein. In der Gedächtnispredigt auf Friedrich den Großen 1808 vermittelt er in seiner Weise zwischen den Anhängern des Alten und den Freunden der Reform. Er war weit davon entfernt, in den Lobrednern der guten alten Zeit nur

verstockte Selbstsucht zu finden. Er beurteilte den Widerstand gegen die Reform mit leidenschaftsloser Ruhe und Gerechtigkeit und verstand es, die edlen Motive in diesem Konservatismus herauszufinden und hervorzuheben. Er warnte von der Kanzel aus davor, die Gegner der Reform mit voreiliger und gehässiger Weise zu verdächtigen, und bemühte sich, Verständnis für das relative Recht und für die selbstlosen Motive dieses Widerstandes zu wecken. „Laßt uns nicht unbrüderlich alles der härtesten Selbstsucht schuld geben!" Er versuchte seinen Hörern begreiflich zu machen, das, was den einen als Erzeugnis finsterer Zeiten erscheint, den andern geheiligt erscheint, als altes Recht, als Erbe der Weisheit der Väter, als Erfahrung der Jahrhunderte, in denen das Ganze sich wohl befand. Aber dieses Zugeständnis soll doch die Herzen seiner Zuhörer nur empfänglich machen für die Ideen der Reform. Der Redner verschweigt nicht, daß er mit seinem Herzen auf Seiten der Reformer steht, denn der Widerwille gegen die Ungleichheiten und Vorrechte ist fast allgemein geworden, und die nachteiligen Folgen haben sich geltend gemacht. Er meint offenbar Stein, wenn er sagt, daß „der Verstand, der an der Spitze der Verwaltung steht, auf diese Ungleichheiten und Vorrechte als auf das größte Hindernis einer vollständigen und gedeihlichen Wiedergeburt hinweist." Darum tritt er mit dringender Mahnung für die Ideen der Steinschen Reform der Gemeinde gegenüber ein. Die neuen Anforderungen, die die Gegenwart stellt, müssen anerkannt werden. Wenn die Reform gelingen soll, so müssen die, die im Besitze und im Rechte sind, bereit sein, Opfer zu bringen. Die Verehrung für die Weisheit und Größe der friderizianischen Staaten darf nicht dazu verleiten, eigensinnig an ihren Einrichtungen festzuhalten.

„Wenn wir von innerlichen Zwistigkeiten beherrscht den günstigen Zeitpunkt verabsäumen, den eben diese allgemeine Zerrüttung uns darbietet, um uns auf eine neue Stufe der Vollkommenheit zu erheben und für eine lange Zukunft hinaus ein besseres Dasein zu begründen: dann gewiß droht uns ein ärgerer Verlust, als der schon erlittene, dann droht uns eine völlige Zerstörung." So bemühte sich Schleiermacher bei jeder der beiden Parteien um Verständnis für die anderen zu werben; in der Reform keinen Umsturz und im Konservatismus nicht nur Selbstsucht zu sehen. Er schärfte die Pflicht zum Neubau ein, aber zum Neubau auf der alten Grundlage. Er betonte die christlichen Ideen, die in der Reform lagen, den sozialen

Zug, den Ausgleich der Stände, ohne daß er dabei den bisherigen Zustand in gehässiger Übertreibung schilderte. Er stellte die Beteiligung an der Reform als Christenpflicht dar. So sprach er nicht ohne Erfolg. Die Vertreter der Erweckungsbewegung waren bereit, auf die Reform einzugehen; denn in der religiösen Wiedergeburt lag ein Zug nach vorwärts. Auch Perthes schrieb damals: „Welcher neue Bau sich auf den Trümmern erheben wird, weiß ich nicht; aber das entsetzlichste von allem wäre, wenn nach dieser Zeit des Schreckens die alte matte Zeit mit ihren zerbrochenen Formen wiederkehren sollte. Zu einer neuen Ordnung will Gott uns auf praktischen Not- und Angstwegen führen. Rückwärts läßt sich das Stück nicht spielen, also vorwärts! Es falle, was nicht stehen kann!"

Wie die Führer des neuen deutschen Geisteslebens auf die Reformideen Steins eingingen, so kam die Entwicklung auch dem neuen Staatsgedanken, der in der Reform lag, entgegen. Der Staatsgedanke der Aufklärung wurde auch wissenschaftlich überwunden. Unzweifelhaft hat die Not der Zeit bei dieser Wendung entscheidend mitgewirkt. Der Wortführer war auch diesmal Fichte. Er schöpfte jetzt seine Staatsidee nicht mehr aus der reinen Vernunft; er hatte aus der Geschichte gelernt, was der Staat zu bedeuten hat. So überwand er die Staatslehre der Aufklärung, unzweifelhaft auch unter dem Einfluß der Steinschen Reform. Denn es war der Staatsgedanke Steins, zu dem er sich jetzt erhob. Mit ihm verband sich der antike Staatsgedanke. Seine neue Erkenntnis verknüpfte Fichte mit seiner alten Spekulation durch die idealistische Idee der Freiheit. Das höchste Gut der sittlichen Freiheit läßt sich nicht erhalten ohne die äußere Freiheit. Diese Freiheit zu schützen und nicht nur Leben und Eigentum, das ist die höchste Aufgabe des Staates. Hat er nach Stein die Aufgabe, das Volk zu erziehen, so gibt Fichte dieser Erziehung das Ziel der Freiheit. So ordnet sich der Staat der höchsten sittlichen Aufgabe, der Wahrung der Freiheit, ein. Aber weil Fichte nicht nur aus der Steinschen Reform, sondern zugleich aus der antiken Philosophie gelernt hatte, so verband er den neuen Staatsgedanken mit den weltbürgerlichen Ideen, die er aus der Aufklärung hinübergenommen hatte. Sein Staat war der Vernunftstaat. Das Staatsideal blieb das platonische, die Republik ohne Fürsten. An dieser Grundlage seiner Staatslehre hat Fichte in allen geschichtlichen Krisen, die er durchlebt hat, mit theoretischer Folgerichtigkeit festgehalten, in der französischen Revolution, im Zusammenbruch des alten Preußen und

in den Befreiungskriegen. Mit souveräner Verachtung blickt er von der Höhe seines Idealismus herab auf die wirklichen Staaten. Mit dem spekulativen Hochmut, welcher Arndt an den Philosophen so verwerflich erschien, bricht er den Stab über „die Lumpenstaaten", wie sie wirklich sind.

Aber unter dem Druck der unerbittlichen Not Deutschlands schlug dieser verstiegene Idealismus in harten Realismus um. Der rigorose Prophet der idealistischen Moral begeisterte sich jetzt für Machiavelli; er rechtfertigte diesen schroffen Gegensatz mit der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit. Der überspannte Idealismus schlug in Pessimismus um. Während er sonst keine Lehre so herbe beurteilte wie die Lehre von der Erbsünde, verkündigt er jetzt, daß die Überzeugung von der Bosheit aller Menschen der Grundsatz der Politik sei. Der Staatsmann muß in seiner Politik voraussetzen, daß alle Menschen „ihre innere Bösartigkeit auslassen werden, sobald sie dazu eine sichere Gelegenheit finden". „Nur diese Voraussetzung begründet das Dasein des Staats." Deswegen gibt es in der Politik kein anderes Recht als das des Stärkeren. Gelten auch die Lehren vom Menschenrechte für unantastbar, so sagt Fichte doch jetzt, daß man „mit deren alleiniger Erfassung einen Staat weder errichten noch verwalten kann." Auch hier bleibt das Ziel des Staates der Vernunftstaat; der Zwang der Menschheit zur Freiheit. Aber unter den tatsächlichen Verhältnissen kann dieses Ziel auf keine andere Weise erreicht werden als durch Gewalt. Schon in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters spricht Fichte von der Pflicht des Staates zur Macht. Mit einemmal taucht neben dem klassischen Staatsideal der Gedanke Augustins auf, übrigens ohne daß Fichte sich bewußt war, in wessen Fußstapfen er ging. Der Staat setzt den Krieg aller gegen alle voraus. Wegwerfend spricht Fichte über die Weichheit der Aufklärung, die „verliebt ist in den ewigen Frieden". Die Lehren der französischen Revolution gelten ihm noch als unantastbar, aber nur in der Idee. In der Wirklichkeit kann man auf sie allein keinen Staat gründen. Im schroffen Gegensatz zur Privatmoral entwickelt er die politische Moral. Der Staat ist nichts als Macht. Für ihn gibt es kein anderes Recht als das des Stärkeren; er darf nicht bescheiden und weder nachgiebig noch vertrauensvoll sein. Dieser politische Realismus unerwartet und erstaunlich im Munde des Idealisten, erklärt sich nur aus dem schroffen Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ver-

läßt der Idealist einmal die höhere Region, in der er zu leben gewohnt ist, so bleibt von dem Idealismus nur das harte und scharfe Urteil über die Wirklichkeit übrig. Aber gerade darum zeigt keine Schrift so klar die Stimmung der Patrioten wie Fichtes Machiavelli. Andrerseits offenbart keine so sehr den scharfen Riß, der durch den Idealismus hindurchging.

Fichtes Staatsgedanke hat infolge der Geschichte, die der Philosoph erlebte, eine Entwicklung durchgemacht. Phantastische und realistische Züge stehen nebeneinander, und er verbindet sie ebenso miteinander, wie er überhaupt genau wie Schelling die wechselnden und zum Teil einander widersprechenden Gedanken seines Systems immer wieder gewaltsam zu einer Einheit verbindet, ohne einen Bruch in seinem Denken einzugestehen. An den Ideen der französischen Revolution hat Fichte bis an sein Ende festgehalten. Noch im Machiavell nennt er die Lehren der französischen Revolution „die ewigen und unerschütterlichen Grundfesten aller gesellschaftlichen Ordnung, gegen welche durchaus kein Staat verstoßen darf." Sein Staatsgedanke ist deshalb von Rousseaus Staatsbegriff ausgegangen, und hat den revolutionären Zug, der ihm von daher anhaftete, niemals verleugnet. Das Ziel der Geschichte und der Zweck aller Politik bleibt es, den Vernunftstaat herzustellen. Ursprünglich war ihm der Staat nicht mehr als ein notwendiges Übel, ein Zwangsmittel, welches nur bestimmt ist, Leben und Eigentum der Bürger mit Gewalt gegen das Unrecht zu schützen. Diese Grundanschauung, die er mit seinen Zeitgenossen teilte, und über die er weit hinausgewachsen ist, verleugnet sich doch in allem, was er über den Staat gesagt hat, insofern nicht, als für ihn der Staat immer Mittel zu einem höheren Zweck geblieben ist. Nur hat er diesen Zweck des Staates viel tiefer verstanden. Es ist nur folgerichtig, wenn für ihn der Staat, so Großes auch über ihn gesagt werden mag, schließlich doch zum Verschwinden bestimmt ist, eine Form der menschlichen Gemeinschaft, die im Lauf der Geschichte überwunden werden muß.

Wenn auch Fichtes Politik, durch die harte Geschichte, die er durchmachen mußte, ernüchtert worden ist, so blieb doch am Ende seiner Gedanken ein utopisches Staatsideal stehen, an welchem er durch alle Wendungen seiner Entwicklung hindurch hartnäckig festgehalten hat. Er ist auch in seiner Politik immer ein Idealist geblieben. Noch in dem letzten Wort, das er in dieser Sache gesprochen hat, in der Staatslehre von 1813, also beim Beginn der Befreiungskriege, ist für ihn das Ziel

des Staates ein ewiges Friedensreich, das Reich Gottes. Das revolutionäre Ideal seiner Jugend verschmilzt mit der Mystik des Alters, und entsprechend dem religiösen Zug seines Denkens heißt dies Ideal jetzt das Reich Gottes. Der revolutionäre Idealismus läuft in radikale Mystik aus. Hat der Staat sein Ziel erreicht, die Völker zur Freiheit zu erziehen, dann löst er sich zugunsten des Reiches Gottes auf. Das Christentum stürzt alle andere Herrschaft, und aller Zwang hört auf. Für diesen christlichen Anarchismus ist ein staatloser Zustand das Ende aller Dinge. Ganz konsequent, wenn der Staat doch nur eine Zwangsanstalt zur Bändigung des Bösen ist. Am Anfang der geschichtlichen Entwicklung steht der absolute Staat, ausgerüstet mit dem Recht und der Macht zum Zwange, am Ende die absolute Kirche, eine einzige christliche Gemeinschaft, in der alle Staaten sich auflösen, ein Bund aller christlichen Völker. Dabei denkt Fichte immer nur an das christliche Europa. Dieses utopische Ideal, welches am Ende seines Lebens wieder auftaucht, hat Fichte in allen Kurven seiner politischen Entwicklung festgehalten. Ein Demokrat war und blieb er. Nach den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters gibt es im Staat weder Untertanen noch Regierende, sondern nur Bürger. Alle sind allen unterworfen, und Beauftragte des Volkes führen die Regierung. Auch nach den Reden an die deutsche Nation wird es im Zukunftsstaat weder Heer noch Polizei noch Armut geben.

Ebenso ist zu allen Zeiten die Republik sein Ideal geblieben. Wie der Staat nur ein Übergangsstadium zur absoluten Freiheit ist, so hat die Monarchie allenfalls ein Recht als Durchgangsstadium zur Republik. Auch für Deutschland bleibt sein letztes Ziel, auch dann, wenn er im König von Preußen den Zwingherrn zur Deutschheit erhofft, doch schließlich eine Republik der Deutschen ohne Fürsten und Erbadel. Die Einigung Deutschlands unter einem monarchisch regierten Staate hat Fichte sonst ausdrücklich verworfen. Die absolute Monarchie Friedrichs des Großen ist ihm ein undeutsches Gebilde. Sein Urteil über sie steht auf derselben Linie wie Steins und Arndts Urteile über das friderizianische Preußen. Der Staat der Freiheit ist und bleibt für diesen Demokraten die Republik.

Darum ist er im Grunde genommen auch Kosmopolit geblieben. Als Preußen zusammenbrach, konnte er noch sagen: „welches ist denn das Vaterland des wahrhaft gebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht.

Mögen doch die Erdgeborenen, die in der Erdscholle, dem Berge ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt. Der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht. In diesem Weltbürgersinn können wir über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns beruhigen, für uns selbst und für unsere Nachkommen bis an das Ende der Tage." Kosmopolit blieb er auch als Patriot in der Zeit der Freiheitskriege, denn das Volk ist um der Menschheit willen da und die Nationalbildung soll sich auf das ganze Menschengeschlecht ausdehnen. Der spätere hochgespannte Patriotismus steht deshalb wenigstens theoretisch in keinem Widerspruch zur kosmopolitischen Grundstimmung. Nicht nur das deutsche Volk, sondern jedes Volk hat einen Beruf für die Menschheit. „Jede Nation will das ihr eigentümliche Gute so weit verbreiten, als sie irgend kann und soviel an ihr liegt, das ganze Menschengeschlecht sich einverleiben zufolge eines von Gott den Menschen eingepflanzten Triebes." Also die Überzeugung eines universalen Berufes hat das deutsche Volk nicht anders als alle andern Völker. Aber freilich, für Fichte war das deutsche Volk das Urvolk, das weltgeschichtliche Volk. Von ihm hängt die Weltkultur und die Hoffnung der Welt ab. Wie die Reformation eine Tat des deutschen Geistes war, so beginnt das deutsche Volk wiederum eine neue Zeit, eine neue Epoche der Bildung. Wegen dieser weltgeschichtlichen Bedeutung des deutschen Volkes ging für Fichte Kosmopolitismus und Patriotismus unmittelbar ineinander über. Er ist Staatsbürger, weil er Weltbürger ist. Jedenfalls hat er die Risse in seinem Denken theoretisch in dieser Form geschlossen.

Die Allmacht des Staates wird nach einer andern Seite hin in der Schrift vom geschlossenen Handelsstaat aufs schroffste durchgeführt. Fichte fordert einen despotischen Staatssozialismus. Der Staat verteilt die Bürger auf die Stände, er teilt den Ständen ihre Arbeit zu und führt eine vollkommene Zwangswirtschaft durch. Dem Kaufmann wird die Ware gesichert, der Preis bestimmt, der Kundenkreis umschrieben, die Produktion wird geleitet, die Ernte verteilt, der Verbrauch geregelt. Das Eigentum, an welches jeder Mensch ein Recht hat, besteht weder im Kapital, noch in Grund und Boden, der überhaupt nicht Privateigentum werden darf, sondern in dem Recht auf Arbeit und einen ihr entsprechenden Unterhalt. Der Handel mit dem Ausland wird verboten, das Ziel der wirtschaftlichen Selbstversorgung setzt die

Grenzen des Staates fest. Sie werden durch Annexion und Eroberung abgerundet, und von da ab herrscht ewiger Friede. An diesem Ideal der Aufklärung hält also Fichte auch hier fest. Denn mit dem internationalen Handel fällt ihm die Hauptursache der Kriege fort. Jeder offene Krieg entsteht aus dem allgemeinen geheimen Handelskrieg. Viel tiefer hat Fichte im Machiavell aus dem Triebe jeder Nation, das ihr eigentümlich Gute zu verbreiten, die Kriege abgeleitet. „Da dieses nun alle wollen, so geraten sie notwendig, auch wenn sie alle durch reine und vollendete Geister regiert würden, in Konflikt."

In den Zeiten der Not und der Erhebung hat Fichte die Grundlage seiner Staatslehre freilich nicht verlassen, aber er hat seinen Staatsgedanken vertieft und zwar dadurch, daß er als Aufgabe des Staates die Erziehung des Volkes erkannte. Das war der antike Staatsbegriff des Plato und Aristoteles. Fichte teilt ihn mit Stein, dessen ganzer Reform dieser Gedanke ausdrücklich zugrunde lag, ohne daß er bei Stein aus der Antike stammte: ihm schwebt vielmehr das Ideal des christlichen Staates vor. Während Stein seine Idee praktisch durchführte, hat Fichte sie wieder in idealistischer Weise durchdacht. Neben phantastischen Idealen zeigt sich in all seinen politischen Schriften doch immer wieder ein mächtiger geschichtlicher Weitblick und ein treffendes politisches Urteil. Durch die nebelhaften Perspektiven eröffnet sich zuweilen eine Aussicht von wunderbarer Klarheit und Schärfe. Ein prophetischer Blick sieht in weite Fernen. Die europäischen Völker, besonders England und Frankreich, werden mit treffender Schärfe gezeichnet. Aber auch Napoleon ist selten mit so durchdringender Intuition durchschaut und in seiner furchtbaren Größe erkannt worden. Besonders aber kennt und liebt er seine Deutschen, und er spricht zu ihnen wie niemand seit Luthers Zeiten. Es ist nicht gerecht, Fichtes Patriotismus einfach als Chauvinismus abzutun, denn ebenso wie Luther war er ein kraftvoller Bußprediger; er hat auch die Fehler des deutschen Volkes mit schonungsloser Härte gezüchtigt, „den Glauben an die größere Vornehmigkeit des romanisierten Auslandes nebst der Sucht, ebenso vornehm zu tun." Sein patriotischer Stolz verband sich mit seinem idealistischen Selbstbewußtsein, denn das deutsche Volk ist das Volk des Idealismus. Es ist der Idealismus, durch welchen die Bildung des Menschengeschlechtes vollendet, „die höchste, reinste, und niemals also unter den Menschen gewesene Sittlichkeit aufgebaut, für alle folgenden Zeiten gesichert und von da aus über alle anderen Völker verbreitet wird." In dieser Philosophie hat das deutsche Volk seine

Bestimmung erreicht und damit seine weltgeschichtliche Aufgabe bekommen. Indem nach diesem Ideal das Volk erzogen und die Welt regiert wird, ist jene weltgeschichtliche Aufgabe erfüllt. Das hochgespannte Selbstbewußtsein des Idealisten verbindet sich mit dem Selbstgefühl der Deutschen: und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechtes, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten; für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Nur von Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen Zweck da sind und ihm langsam entgegenreifen —, ein anderes Element für diese Entwicklung ist in der Menschheit nicht da.

Mit dem neuen Staatsgedanken bekam die Vaterlandsliebe eine neue Geltung. Das Weltbürgertum verwandelte sich in Patriotismus. Das nationale Selbstbewußtsein weitet sich zu einem geistigen Imperialismus aus. Jetzt erschien der deutsche Patriotismus als Pflicht. Auch Fichtes Patriotismus war deutsch, aber nicht preußisch. Der preußische Patriotismus kam bei ihm ebenso schlecht weg wie bei Stein, Arndt und Steffens. Der „dunkle und verworrene Begriff eines besonderen preußischen Patriotismus ist eine Ausgeburt der Lüge und der ungeschickten Schmeichelei." Fichte bekennt, lediglich aus Not Preuße zu sein und diesem Staate Heil zu wünschen.

Anders stand Schleiermacher. Er hat die Vaterlandsliebe am besonnensten und ruhigsten als Christenpflicht dargestellt. Er redet mit dem Verantwortungsgefühl eines Predigers, der einer Gemeinde gegenüber die gemeinsame christliche Überzeugung vertreten soll. So konnte er über das Thema predigen, „wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört." Dem Geschlecht, das aus der Aufklärung hervorgegangen war, erschien es als sittliche Pflicht: „der Sache des menschlichen Geschlechtes zu dienen, die Beförderung der Tugend, der Vernunft, der Frömmigkeit im allgemeinen sich zum Ziele zu setzen." So dachten die Gebildeten, so dachten auch die Christen. Für die deutsche Aufklärung war das Weltbürgertum ein Kennzeichen höherer Bildung und tieferer Gesittung. „Es ist eine gemeine Rede, daß die wissenschaftlich Gebildeten am wenigsten ein Vaterland haben." Schleiermacher hält dem entgegen, daß allgemeine Liebe ohne Vaterlandsliebe etwas Abstraktes sei. Durch die Vaterlandsliebe wird jede

Art von Liebe erhöht. „Wer nicht von der Bestimmung seines eigenen Volkes erleuchtet ist, der kennt auch nicht so den eigentümlichen Beruf anderer Völker." „Darum beschränkt sich auch die allgemeine Liebe derer, welche keine Vaterlandsliebe kennen wollen, auf die gewöhnlichsten guten Eigenschaften." Mit dem Vaterlande fehlt dem Manne das Feld der Tätigkeit. Der Weltbürgersinn erweitert und vertieft das Leben nicht, sondern macht es im Gegenteil kleinlich. Denn es fehlt ihm die Tat. Aus diesem Mangel eines höheren Zieles erklärt er sich die weichliche Empfindsamkeit seiner Zeitgenossen gegen alle Kleinigkeiten. Ohne Volkssinn und Liebe zum Vaterlande schwankt die Tätigkeit des Mannes ohne Haltung herum auf Kleines und Beschränktes. Und die Erziehung, der die Aussicht auf vaterländische Tätigkeit fehlt, wird planlos und unsicher, haltungslos und verkehrt. Durch die Vaterlandsliebe dagegen wird jede Art der Liebe erhöht und befestigt. Wenn dem Volke das Vaterland fehlt, so fehlt „die Gemeinschaft der Taten". Diesen tiefen Mangel des deutschen Volkes hat Schleiermacher deutlich empfunden und seinen Grund im Fehlen des vaterländischen Sinnes erkannt. Denn nur im Vaterlande findet der Mensch einen Wirkungskreis, in dem er verstanden wird und auf Empfänglichkeit rechnen kann. Auch das Gesetz Gottes wird uns in der Form der Volkssitte verständlich. Das ist ein Gesetz der Weltgeschichte. „Alle, die Gott zu etwas Großem berufen hat ... sind immer solche gewesen, die von ganzem Herzen ihrem Vaterlande und ihrem Volke anhingen." So schließt er denn: „Nur der kann alle Pflichten erfüllen und alle Rechte ausüben, alle Vorteile benutzen und also einheimisch sein wie ein Bürger in dem Reiche Gottes, der es treu mit dem Volke hält und meint, dem ihn der Herr zugesellt hat." Im vollsten Gegensatz zur Aufklärung, für die der freie, gebildete und christliche Mann Weltbürger sein mußte, hat Schleiermacher in diesen Predigten die Vaterlandsliebe als Christenpflicht verkündigt. Es war ein völlig neuer Ton.

Die Aufklärer hatten den Patriotismus als Quelle des Nationalhasses verdächtigt. Haß ist heidnisch und darum der Zorn über die Feinde verwerflich. Dieses Urteil kehrt auch in der Durchschnittspredigt der Zeit wieder. Es gilt als das eigentlich christliche. Gegen diesen Vorwurf hat am leidenschaftlichsten Arndt gekämpft. Er sah darin nichts weiter als eine Schlaffheit und Feigheit, die sich als christliche Liebe ausgab. Wer keinen gerechten Zorn hegen kann, der weiß nichts von Gottes Zorn. Arndt durchschaut es, daß die

Unsicherheit und Schwäche der Aufklärungspredigt eine Folge davon war, daß man sich gewöhnt hatte, den Zorn Gottes als einen alttestamentlichen Aberglauben zu bestreiten. Er fühlte sich mit seinem Zorn im Recht. Der Haß gegen die Feinde galt ihm nicht nur als erlaubt, sondern als Pflicht, als heiliger Zorn gegen die Macht der Bosheit und der Lüge. Er hat deswegen das Recht des Hasses mit Bewußtsein vertreten. Er rief das Volk zur Rache.

„O süßer Tag der Rache,
Das klinget allen Deutschen gut,
Das ist die große Sache."

Wenn er seine Deutschen aufrief zur Hermannsschlacht, so rief er: Wir wollen Rache haben. Mit vollstem Bewußtsein entfachte er die Glut des Hasses und der Rache. „Auf zur Rache, auf zur Rache!" Dieser Zorn verband sich unmittelbar mit seiner Frömmigkeit. Die neu erwachende Frömmigkeit hemmte den Zorn nicht etwa, sondern sie vertiefte ihn. Mit vollem Bewußtsein und gutem Gewissen vereinigte Arndt sie mit seinem Glauben. Es schien ihm heuchlerisch, wenn die Aufklärer ihre Gleichgültigkeit gegen das Geschick des Volkes als christliche Liebe empfahlen. Dem gegenüber predigte er, kann man nur sagen, den Haß. Denn er war sich bewußt, daß dieser Zorn aus der Liebe zu seinem Volke stammte. „Ja, ich hasse, es ist meine Lust und mein Leben, daß ich noch hassen kann; ich hasse innig und heiß, aber nichts hasse ich heißer und inniger, als euch faule und nichtige Gesellen, die ihr euch nicht schämt, in deutscher Sprache deutsche Schande auszusprechen. Wie sollte der Mann nicht hassen, der in der Welt etwas tun und wirken will? Denn welcher Mensch kann lieben ohne Haß? Und ich liebe mein Vaterland und seine Ehre und Freiheit über alles; ich liebe meine Freiheit, ich liebe die Heiligtümer, welche die vergangenen Säkeln uns zu bewahren überliefert haben; ich liebe die Wissenschaft und das Licht, welche der Despotismus von der Erde vertilgen möchte. Darum rufe ich meinen Zorn aus vor Göttern und Menschen; darum will ich Haß auf Leben und Tod, Haß, den einzigen, gewaltigen Retter und Helfer." Im dritten Teile des Geistes der Zeit beschreibt Arndt die Ausbrüche von Grausamkeit, in denen sich der aufgespeicherte Haß der unterdrückten Völker Luft machte. Er fügt hinzu: „Die Rache ist von Gott und Natur geboten, wenn ein Volk das andere unterjochen und schänden will."

In des deutschen Knaben Robert Schwur aus dem Jahre 1813 heißt es: „Auch schwör ich heißen, blutgen Haß und tiefen Zorn ohn' Unterlaß dem Franzmann und dem fränkschen Tand." Scharnhorst muß, nachdem er gefallen ist, den Toten die frohe Botschaft bringen: „Der Rachetag bricht an." Aber auch Körner sang nach dem Tode der Königin Luise: „Luise sei das Losungswort zur Rache!" Auch er vereinigte diesen Zorn mit seiner Frömmigkeit:

„Soll ich das für Gottes Finger halten,
Wo der Menschheit Engel Rache schreien?"

Und Schenkendorf, der der Erweckungsbewegung am nächsten stand, der innigste, tiefste Christ unter all den Dichtern der Befreiungskriege, konnte sagen:

„Es ist ein schönes Kriegen
In solchem heiligen Haß."

Mit so heißer Leidenschaft empfanden nicht alle Patrioten. Aber in ihrem Urteil und in ihrer Empfindung unterschieden sich auch die Christen der Erweckungsbewegung nicht von ihnen. Unbedenklich sprechen die tiefsten und ernstesten unter ihnen von Haß und Rache. Im Jahre 1806 schrieb Perthes über die Verfügungen der Franzosen in Frankfurt, Bayern und andern Ländern: „Nur zu! das hilft! der Haß der Deutschen wird gründlicher werden." Je stärker und tiefer die Liebe zum Volk war, um so mächtiger äußerte sich diese Stimmung. Perthes schrieb 1814: „Das ist keine Sünde, die Franzosen als Volk zu verdammen." Die Kälte der andern galt dem Patrioten nicht als christliche Liebe, sondern als Gleichgültigkeit gegen das Geschick des Volkes. „Den Haß und die Erbitterung des Volkes gegen den Unterdrücker durch jedes mögliche Mittel, mutiger und entschlossener zu machen," das hielt Perthes für jedes deutschen Mannes Recht und Pflicht. „Jetzt solle man sich," schrieb er später, „nur in dem Hasse gegen die Unterdrücker vereinigen." Mäßigend auf diesen Haß wirkte in seiner vermittelnden Weise gelegentlich Schleiermacher. Die Prinzeß Wilhelm hörte 1814 eine Predigt Schleiermachers über den Text: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!" Schleiermacher ermahnte die Gemeinde, auch in diesem Augenblick den Feinden zu verzeihen und tapferen Widerstand ohne Haß zu leisten, „denn die Verblendeten wissen nicht, was sie tun." Auch in Süddeutschland war die Stimmung kühler. Jung-Stilling warnte vor dem Haß gegen Frankreich. Es war das Urteil, das in den Ländern

des Rheinbundes herrschte. Anders war den Preußen zumute, die den Druck Napoleons zu fühlen bekommen hatten. Zu einer düsteren Glut, die völlig hemmungslos ausbrach, wurde die Poesie des Hasses bei Heinrich von Kleist. In dessen verfinstertem Gemüte verschlang der unersättliche Rachedurst des in seiner Ehre gekränkten preußischen Offiziers alle anderen Empfindungen in eine krankhaft gereizte Wollust des Hasses.

„Schlagt ihn tot! Das Weltgericht
Fragt euch nach den Gründen nicht!"

Ungeduldig rief er dem deutschen Volke zu:

„Stehst du auf, Germania,
Ist der Tag der Rache da."

Welch eine erhitzte Phantasie glüht in den Versen:

„Alle Triften, alle Stätten
Färbt mit ihren Knochen weiß!
Welchen Rab' und Fuchs verschmähten,
Gebet ihn den Fischen preis!
Dämmt den Rhein mit ihren Leichen,
Laßt, gestäuft von ihrem Bein,
Schäumend um die Pfalz ihn weichen
Und ihn dann die Grenze sein!"

So sprach freilich ein krankhaft überreiztes und zerrüttetes Gemüt, aber auch ein ruhiger Mann wie Gneisenau, schrieb nach der Leipziger Schlacht: „Wir haben die Nationalrache in langen Zügen genossen."[1]) Er hatte schon bei der Verteidigung von Kolberg einen Parolebefehl mit den Worten geschlossen: „Ich freue mich, daß der Tag der Rache gekommen ist." In einem seiner letzten Briefe (22. Mai 1813) schrieb Scharnhorst an Gneisenau: „in der Armee herrscht ein Haß gegen die Franzosen, der allen Glauben übertrifft." Diese furchtbare Wut entlud sich denn auch in den Schlachten des Befreiungskrieges mit elementarer Gewalt. Clausewitz sah noch 1815 nicht ohne Bedauern „die Leidenschaft der Rache und Wiedervergeltung", mit der das deutsche Heer nach Frankreich gekommen war. Doch darf man sagen, daß der Zorn in der Schlacht verrauchte. Im gefangenen Feinde ehrte das deutsche Heer den Soldaten.

---

[1]) Treitschke, Aufsätze I, 103.

Wenn man diese Wut verstehen und gerecht beurteilen will, so muß man bedenken, daß gerade die ernstesten Männer in den Welschen nicht nur die siegreichen Feinde, sondern die sittlichen Verderber haßten. Aus dieser moralischen und religiösen Gefahr muß man sich den Zorn der Patrioten erklären. So konnten sie sagen: „Es ist ein Kreuzzug, ist ein heiliger Krieg." Kurz vor dem Ausbruch des Krieges schrieb Schelling: „Es gibt keinen rechtlichen Krieg, als der um der Idee willen geführt wird, d. h. der religiös ist. . . Wo aber gibt es einen heiligen Krieg, wo der Staat nichts Heiliges hat und, was in ihm noch Heiliges war, die Religion, als ein Fremdes von sich gestoßen hat." Aber auch Jung-Stilling, trotzdem er den Haß der Norddeutschen gegen Frankreich nicht teilte, urteilte doch, daß „die französische die gesunkenste von allen Nationen sei". Er sah in den französischen Heeren, die seit dem Siebenjährigen Kriege nach Deutschland gekommen waren, die Verführer des deutschen Volkes. Die Verachtung gegen die Franzosen war schon hoch gestiegen durch den frechen Hochmut und die zügellose Unsittlichkeit der Emigranten, die sogar Magister Laukhard, der doch gewiß nicht prüde war, mit Spott schildert.

Das religiöse Pathos des Kampfes wurde gesteigert durch den Abscheu gegen Napoleon. Das deutsche Volk ist für Eindrücke, die von außen kommen, empfänglich und befreit sich deswegen, wenn es seinen Irrtum eingesehen hat, mit Leidenschaft. Das Urteil über Napoleon hatte sich wie das über die französische Revolution gründlich gewandelt. Nicht nur Romantiker wie Steffens hatten sich durch den Eindruck der Siege des Kaisers hinreißen lassen. Auch die Veteranen des friderizianischen Heeres hatten sich für ihn begeistert. „Er fand," sagt Klöden, „überall bewundernde Lobredner. Er war nicht bloß der Held des Tages, er war der strahlende Held der Weltgeschichte." Aber der überwältigende Eindruck, den das Aufsteigen seines Gestirns auf das tatlose deutsche Volk unter seinen ohnmächtigen Fürsten machte, dieser Eindruck verwandelte sich in Grauen. Wie das Urteil über die Revolution seit der Hinrichtung des Königs auch bei vielen, die ihr anfänglich zugejubelt hatten, umschlug, so wandte sich nicht nur in Deutschland, sondern sogar in der nächsten Umgebung des Kaisers, seit der Ermordung des Herzogs von Enghien das Urteil über den Kaiser. Ein Abgrund öffnete sich durch diese Untat, vor dem auch den Getreuen des Kaisers schwindelte. Es war der kritische Tag

seiner Geschichte, der Anfang vom Ende. Man hatte ihn kennen gelernt.

Auch Steins Kampf gegen Napoleon hatte nicht nur politische, sondern ethische und religiöse Motive. Er verabscheute in ihm nicht sowohl den Erben der Revolution wie die legitimen Fürstenhäuser, als den Feind aller politischen Freiheit und nationalen Selbständigkeit der Völker. Er sah in dem „rastlosen, ruchlosen Manne" „den Egoismus des sich selbst vergötternden und die Menschheit in Staub tretenden Despoten". In seiner rücksichtslosen Gewalttätigkeit und Verlogenheit, in seiner geschlechtlichen Zuchtlosigkeit sah er das Prinzip des Bösen verkörpert, dessen Bekämpfung ihm sittliche und christliche Pflicht war. Von dem ästhetischen Geniekultus der Romantiker, die nur die Größe anstaunten, wie von der landsknechtischen Begeisterung für die kriegerischen Erfolge des Kaisers war er gleich weit entfernt. Er war von der Haltlosigkeit seines Reiches fest überzeugt. Er konnte nicht glauben, „daß das bonapartische Gebäude von Dauer sein werde, es beruht auf zu faulen Grundlagen, auf Gewalt und den gemeinsten Regierungskünsten; es liegt im Ganzen nicht ein Zug von Menschlichkeit, Größe, Edelmut; alles ist auf den Einzelnen, auf seine Umgebungen mit dem knechtischen Sinn berechnet."

Mit durchdringendem Scharfblick, mit glühender Leidenschaft malte Arndt „im Geist der Zeit" dem deutschen Volk das Bild des Kaisers. Er stammt „aus dem Lande der Verruchtheit, ein Sohn und Erbe der Revolution, und doch ein Feind der Freiheit. Den Wortführern des deutschen Volkes erschien er als eine blinde, unheimliche, zerstörende Naturkraft, als eine Rute Gottes, als Werkzeug eines furchtbaren Schicksals. Arndt und Fichte verkannten weder die dämonische Größe des Mannes, noch die geschichtliche Notwendigkeit und das gerechte Gericht, das in seinem Zerstörungswerk lag. Denn nur eine zerstörende und nicht eine bauende Naturkraft war er ihnen, getrieben durch einen geheimnisvollen, unheimlichen, dunklen Trieb über alle Grenzen hinaus, nach einem ihm selbst unbekannten Ziel. Denn ihn zog nicht irgend ein erreichbarer Zweck, sondern ein hemmungsloser Egoismus, eine unersättliche Herrschsucht, eine schrankenlose Gier nach Sinnengenuß. Nie sprach er, warf Arndt ihm vor, von Recht und Pflicht, sondern nur von Macht und vom Wohle der Völker. Er kannte nicht Gut und Böse, sondern nur das zügellose Recht der Söldner auf die Völker, ihr Eigentum und ihre Frauen. Er herrschte durch die Macht der Lüge und der List. Bei

seiner vollkommenen Irreligiosität war den Deutschen besonders widerwärtig die gleißende Maske einer heuchlerischen Frömmigkeit und der lästerliche Anspruch des Weltenherrschers auf religiöse Geltung und Macht. Er galt ihnen als ein Feind der Freiheit und der Wissenschaft, sein Reich als eine Maschine, viel seelenloser noch als die Staaten der Aufklärung, lediglich ein Schauplatz für den geistlosen Prunk eines öden Söldnerregimentes. Der düstere Glanz dieses Schauspieles wurde gesteigert durch die elende Schwäche der Fürstenhäuser des alten Europa, die ihr schimpfliches Geschick reichlich verdient hatten. So erschien er den deutschen Patrioten in der Schilderung Arndts. „Er ist vollkommen böse; nie ist der böse Dämon so ausgesprochen worden als in diesem Zeitalter." Und er schließt: „So fahre denn hin in deinem unstetigen und nichtigen Sinn; wenn die Arbeit getan ist, wird die Vorsehung das Instrument zerbrechen."

Arndt malte das Bild des Imperators mit den Farben seiner Geschichte. Fichte konstruierte es sich in seiner Weise. Aber beide Bilder lassen dieselben Züge erkennen. „Herr der Welt will er sein, und, falls er das nicht kann, gar nichts sein." Er hat erkannt, daß alles Leben und Eigentum einem Zweck aufgeopfert werden soll, und darin besteht seine Größe. Aber dieser Zweck ist sein eigener Wille, und darin liegt das Böse. „So ist in ihm alles Böse, gegen Gott und Freiheit Feindliche, was seit Beginn der Zeit bekämpft worden ist von allen Tugendhaften, zusammengedrängt, und auf einmal erschienen, ausgestattet mit aller Kraft, die das Böse haben kann." Mit anschaulicher Kraft beschreibt Fichte die Lage Europas unter dem Druck der napoleonischen Herrschaft: „Wie der Geier schwebt über den niederen Lüften und umherschaut nach Beute, so schwebt er über dem betäubten Europa, lauschend auf alle falschen Maßregeln und alle Schwäche, um flugschnell herabzustürzen, und sie sich zu nutze zu machen."

Einfacher, anspruchsloser, aber mit dem intuitiven Scharfblick der Frau hat die Königin Luise im Jahre 1808 mit wenigen Worten den Kaiser beurteilt. „Es wäre Lästerung, zu sagen, Gott sei mit ihm, aber offenbar ist er ein Werkzeug in des Allmächtigen Hand, um das Alte, welches kein Leben mehr hat, das aber mit den Außendingen fest verwachsen ist, zu begraben... Er richtet sich nicht nach ewigen Gesetzen, sondern nach Umständen, wie sie nun eben sind... Dabei ist er ohne alle Mäßigung, und wer nicht Maß halten kann, verliert das Gleichgewicht und fällt." Die Männer der Er-

weckungsbewegung beurteilten den Kaiser ebenso wie die idealistischen Philosophen. So schrieb Perthes: „Auf Tatsachen stütze ich mich, wenn ich sage, daß des Kaisers Aberglaube an sich selbst so weit geht, daß er sich noch wird anbeten lassen. Ihm fehlt in solchem Grade jeder Glaube an ein Etwas oben oder unten, er hat in solchem Grade nur sich selbst, er sieht sich — wie soll ich das ausdrücken, was außerhalb des Kreises der Menschheit liegt? — er sieht sich so bestimmt als das Werkzeug des Fatums an, daß das Schreckliche, was bisher nur in dunklen Sagen umherirrt, auch noch an den Tag kommen wird." Selbst Jung-Stilling sah in der Herrschaft der Franzosen eine moralische und religiöse Gefahr.

Die Franzosen selbst bestärkten diesen Eindruck. In Lübeck „ließ sich Bernadotte bei einer großen Tafel auf einen Streit über das Dasein Gottes ein" und rief schließlich: „Gäbe es einen Gott, könnte ich dann hier in Lübeck sein!"[1]) Er sprach nur aus, was das Volk empfand: die Franzosenherrschaft wirkte religiös zerrüttend. In Hessen hatte das tägliche öffentliche Gemeindegebet, welches seit Jahrhunderten um 12 Uhr mittags abgehalten und sehr gut besucht war, in der Franzosenzeit aufgehört.[2])

So wurde der Befreiungskampf zur sittlichen Aufgabe und zur Christenpflicht, zu der die Idealisten und die Träger der Erweckungsbewegung sich zusammenschlossen. Wie besonnen das Urteil blieb, zeigt sich darin, daß die geschichtliche Notwendigkeit des Zerstörungswerkes und das göttliche Recht des Gerichtes allgemein anerkannt wurde. Wie Fichte und die Königin Luise, urteilte auch Perthes. „Diesem dämonischen Menschen glaubte er die Welt von Gott dahingegeben, aber nicht, damit sie sich ihm füge, sondern damit an der peinigenden Kraft des Bösen die erstorbene Kraft des Guten, wenn auch unter den entsetzlichsten Wehen, von neuem geboren werde." Aber diese Ergebung in die göttliche Strafe änderte nichts an dem Urteil über das Werkzeug des Gerichts. Seine Vernichtung galt als Christenpflicht. „Ist dieser Mensch eine Rute in der Hand Gottes, wie viele meinen, und wie ich in gewissem Sinne zugebe, so ist er's nicht dazu, daß wir ihr den entblößten Rücken hinhalten, um vor Gott ein Opfer zu bringen, wenn es recht blutet, sondern, daß wir dieselbe zerbrechen," sagte Fichte. Immermann erzählt in seiner

[1]) Perthes 1, 142.

[2]) Vilmar, Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands II, 161.

Schilderung der damaligen Jugend, wie sich die verletzte Empfindung der Jugend in einer phantastischen Energie des Hasses entlud. Es war unter den jungen Leuten ein gewöhnliches Gespräch, wie man es wohl anfangen könne, Napoleon zu ermorden. Ein Gewissensbedenken sah darin niemand, sondern nur eine Gefahr. Dieses unreife Spielen mit dem Tyrannenmord hatte eine literarische Vorgeschichte und in der alten Burschenschaft bedenkliche Folgen.

Weniger leidenschaftlich beurteilten die west- und süddeutschen Pietisten Napoleon. Der Wegweiser und zugleich der Kronzeuge für dieses Urteil ist Jung-Stilling. Er konnte im Kaiser nichts Antichristliches und Satanisches entdecken. Er ist ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung, aber nicht mehr als ein bloßer Vernunftmensch, der Weltherrscher werden wollte. Dem Eindruck, daß der Kaiser später verstockt war, entzog sich freilich auch Jung-Stilling nicht. Überhaupt sind die West- und Süddeutschen an politischem Sinn und geschichtlichem Urteil mit den Norddeutschen nicht zu vergleichen. Mit welchem Scharfblick durchschaute z. B. E. M. Arndt den Kaiser Alexander. Er sah hinter der religiösen Begeisterung die Selbsttäuschung, die geschlechtliche Erregbarkeit des entzündbaren Mannes. Und wie ließ sich Jung-Stilling, geschmeichelt durch das Interesse des Kaisers an dem Erweckten bezaubern: so verführte er wider Willen die Schwaben zu dem phantastischen Zuge nach Rußland. Nicht minder phantastisch waren die politischen Hoffnungen, die Baader auf seine Reise nach Rußland im Jahre 1822 setzte, wie er überhaupt nicht mit glücklicher Hand in die Politik einzugreifen versuchte. Ebenso unsicher waren die süd- und westdeutschen Pietisten in ihrem Urteil über England. Wie scharf durchschauten Kant, Schiller und Niebuhr, Fichte und Arndt England und, als Dänemark 1807 die Willkür Englands zu fühlen bekam, wie klar urteilte M. Claudius über den rücksichtslosen nationalen Egoismus der englischen Politik in dem Schreiben eines Dänen an seinen Freund. „Gibt es denn keine Regel als die des eigenen Vorteils, der Hinterlist und der Gewalt? Gibt es kein Recht und keine Gerechtigkeit zwischen Staaten?" Aber Jung-Stilling ließ sich durch die englische Bibelgesellschaft und Mission völlig auch über den Charakter der englischen Politik täuschen und er hat die weltunkundige Kritiklosigkeit dem englischen Christentum gegenüber im westdeutschen Pietismus bestärkt. Er hat ihn dadurch bis in die Gegenwart hinein geschädigt und seinen Einfluß gehemmt. Wie es den Pietisten schwer wurde, die Stellung zu den natürlichen Gütern

und Pflichten zu finden, so erreichten sie auch das Verständnis für die Weltgeschichte, für den Staat und die Politik nicht leicht. Nicht sofort fanden sie den Weg von der „Reichgeschichte" zur Weltgeschichte. Sie mußten Geschichte erst selbst erleben und machen, ehe sie sie verstehen lernten.

Und doch war mit dem Idealismus und der Erweckungsbewegung ein neuer geschichtlicher Sinn erwacht, wie er sich in der Philosophie der Geschichte kund tat. Dieses neu gewonnene Verständnis für die Bedeutung der Geschichte hat die Erhebung und den Befreiungskrieg getragen. Die alte Generation lebte in der Natur, und der Idealismus war unter dem Einfluß Spinozas und Goethes zur Naturphilosophie geworden. Goethes Kälte gegen die Geschicke des Vaterlandes war auch eine Folge seines Mangels an geschichtlichem Sinn. Er konnte zum Kanzler von Müller sagen: „Die Weltgeschichte ist eigentlich nur ein Gewebe von Unsinn für den höheren Denker, und wenig aus ihr zu lernen." Über diesen Standpunkt hat sein Jünger Schelling sich erhoben. Er schrieb im Jahre 1806: „In meiner Abgeschiedenheit zu Jena wurde ich weniger an das Leben und nur stets lebhaft an die Natur erinnert, auf die sich fast mein ganzes Sinnen einschränkte. Seitdem habe ich einsehen lernen, daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt sind, um welchen sich alles bewegt und an den Hebel angesetzt werden muß, der diese tote Menschenmasse erschüttern soll." Er war auch in dieser Wendung zur Geschichte ein Führer seiner Zeit. Ebenso bekannte Steffens: „Mein naturphilosophisches Studium dehnte sich mit einer Art von innerer Notwendigkeit über die Geschichte aus. Ich ward Politiker, aber in demselben Sinne, in welchem ich Naturforscher war." Das deutsche Volk fing an, Geschichte zu erleben; aber das Verständnis der Geschichte war doch schon vorbereitet.[1]) Es hatte religiöse Gründe. Schelling selbst hatte schon früher erkannt, daß das Christentum geschichtlich ist, daß in ihm das Universum als Geschichte erscheint. Aber auch Schellings Vorgänger, Fichte, war schon Geschichtsphilosoph. Freilich konstruierte er sich in seiner Weise die Geschichte a priori, und die fünf Perioden, in die er sie zerlegte, waren doch nur Epochen in der Entwicklung der Vernunft. Immerhin war das Thema seiner Philosophie die Freiheit, und der Schauplatz der Freiheit ist die Geschichte. Und so hat er wenigstens eine Grund-

[1]) Vgl. Bd. 1, 153 ff.

lage für das Verständnis der Geschichte gewonnen. Auch seine Geschichtsphilosophie war durchaus religiös. Die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters wollen durchaus der religiösen Erweckung dienen. In den Reden an die deutsche Nation nennt er „unter den einzelnen und besonderen Mitteln, den deutschen Geist wieder zu heben, eine begeisternde Geschichte der Deutschen", die ein „National- und Volksbuch" sein müßte. Schon längst war er über Rousseau hinausgekommen, bei dem er nur passive Empfindung fand, aber keine Energie, nur Werden, aber kein Handeln, nur Natur, aber keine Vernunft. Aber ihm fehlte doch zu sehr eine wirkliche Anschauung von der Geschichte, als daß diese blassen Ideen hätten weiterwirken können.

Viel weiter wirkten die geschichtlichen Überblicke Arndts in ihrer rhetorischen Kraft. Für ihn war die Geschichte die Lehrmeisterin der Menschheit. Auch in dieser Beziehung war er einig mit seinem Meister Stein, der für die Erziehung des deutschen Volkes zu geschichtlichem Sinn mehr geleistet hat als mancher Gelehrte. „Der Einfluß der Geschichte," so schrieb er an den Erzieher der Kinder, Dr. Eiselen, „ist wohltätig für ein junges Gemüt, wenn sie gründlich, treu, einfältig studiert wird, und man nicht auf der Bahn metaphysischer Schwätzer und politischer Sophisten daherwandelt; sie erhebt uns über das Gemeine der Zeitgenossen und macht uns bekannt mit dem, was die edelsten und größten Menschen geleistet, und was Trägheit, Sinnlichkeit oder verkehrte Anwendung großer Kräfte zerstört." Sie alle, die das deutsche Volk in seinem Befreiungskampf führten, sahen in der Geschichte, die sie erlebten, die großen Taten Gottes. Auch darin lag eine Überwindung der Aufklärung. Ganz im Sinne der idealistischen Geschichtsphilosophie schrieb Karoline von Humboldt: „Es geht etwas Geistiges durch alles Irdische hindurch, und wehe dem, der das nicht erkennt, und dies allein siegt, und die, die für die Gegenwart und Zukunft wirken wollen, sollten vor allererst durchdrungen sein von der Vergangenheit und die Geschichte kennen."

Es war eine vollständige Bekehrung. Die Wendung zur Religion, zur Geschichte, zum neuen Staatsbewußtsein, zur Vaterlandsliebe ist eine einzige, in sich zusammenhängende Bewegung, in der das Wort Arndts zur Wahrheit wurde: „Deutscher Mensch, fühle Gott wieder, und du vernimmst und fühlst auch dein Volk." Bei den Philosophen freilich erscheint diese Wendung verdeckt. Die spekulative Methode

nötigte sie dazu, jeden Fortschritt ihrer Erkenntnis als logische Folge aus ihren Prinzipien darzustellen. So täuschten sie sich selbst und ihre Schüler über den inneren Charakter der Epoche, die sie durchlebt hatten. Alle diese Statthalter der absoluten Vernunft hatten den Fehler, unfehlbar zu sein. Eigensinnig beharrte Fichte darauf, daß seine Wendung zur Mystik nur die folgerichtige Entwicklung der Prinzipien war, die ihm den Atheismusstreit zugezogen hatten. Er konnte sich und anderen nicht eingestehen, daß er seinen älteren Standpunkt überwunden hatte, trotzdem ihm Schelling den Widerspruch zwischen einst und jetzt und den Einfluß, unter dem er sich gewandelt hatte, anschaulich vor die Augen hielt, aber Schelling machte es nicht besser. Auch er durfte die tiefe Wandlung, die er durchgemacht hatte, nicht zugeben. Aller Logik zum Trotz behauptete er, daß seine religiöse Philosophie der von Anfang an geplante Abschluß seiner Naturphilosophie sei, die stilgerechte Krönung des Gebäudes, das Ergebnis, zu dem die innewohnende Logik des Systems mit zwingender Macht getrieben hatte. Und doch war es nicht nur der Einfluß Baaders und Jakob Böhmes, sondern seine persönlichen Erlebnisse, vor allem der Tod der geliebten Frau und die gewaltigen Geschichtsereignisse, die den Zug seiner Gedanken gelenkt hatten. Er hätte sich dessen nicht zu schämen brauchen; aber es war das Verhängnis der spekulativen Methode, daß sie ihren Schülern eine Bekehrung nicht einzugestehen gestattete.

Drittes Kapitel.

Die Wiedergeburt.

Und doch war es eine Wiedergeburt und Bekehrung, die das deutsche Volk durchgemacht hatte. Sie war freilich vorbereitet, aber lediglich innerlich und literarisch. Die Hitze der Zeit, Wind und Wetter brachten zur Reife, was längst ausgesät war und im Boden schlummerte. Erfüllt hatte sich die Hoffnung der Vertreter der Erweckungsbewegung, wie sie etwa Matthias Claudius in seiner Laienpredigt 1814 aussprach, auf eine Wiedergeburt des Volkes: „So etwas mehr oder weniger, könnte die Folge der allgemeinen Züchtigung und des über Deutschland und Europa ergangenen Elendes und namenlosen Jammers werden. Und, wenn das würde, — wenn die

Bösen gut, die Unbekehrten bekehrt würden; wenn Recht überall geehrt und Redlichkeit und ernster Sinn allgemein auf Erden würden; wenn die Welt nicht lieb gehabt, sondern eine Herberge würde, wo man sich behilft, und nur an die weitere Reise und an die Heimat denkt; wenn das Reich Gottes nicht Essen und Trinken, sondern wieder Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geiste würde; in Summa, wenn der, der allein wahrer Gott, und den er gesandt hat, Jesus Christus, erkannt würde in Hütten und Palästen — wenn das würde; so wäre auch dieser Zeiten Leiden nicht wert der Herrlichkeit, die alsdann würden offenbaret werden." Der Glaube, der sich jetzt kräftig aussprach, war freilich Vorsehungsglaube. Von Christus und dem Versöhnungswerk wird wenig gesprochen. Alle diese neuen Gläubigen redeten gelegentlich noch die Sprache der Aufklärung. Sie sprachen vom höchsten Wesen und von der Vorsehung. Und so konnte es äußerlich angesehen erscheinen, als wenn die Religion der Aufklärung nur zu kraftvoller Wirkung erwacht wäre. Denn auch der Glaube der Aufklärung war Vorsehungsglaube. Trotzdem hatte sich ein völliger Umschwung vollzogen, denn der Vorsehungsglaube der Aufklärung sah im Glück der Einzelnen das Walten der göttlichen Vorsehung. Er war deswegen Optimismus. Das war anders geworden. Man hatte in einer harten Schule gelernt, auf Glück zu verzichten. Eine Kraft der Entsagung war herangereift, die weder die Aufklärer noch die Romantiker kannten. Was sie jetzt noch wünschten, die Männer und die Frauen, war nicht mehr weiches und süßes Glück. Man sah die Geschichte nicht mehr im gewöhnlichen Sinn des Wortes optimistisch an. Zu viel Glück so vieler einzelner war mitleidlos zertreten. Und mit den Idealen der Aufklärung verbleichte auch der Traum des ewigen Friedens. So bekam der Vorsehungsglaube einen ganz anderen Inhalt. Er wurde wirklich Glaube. Der Verzicht, mit dem jeder Glaube beginnt, und der noch dem Vorsehungsglauben der Aufklärung fehlte, stellte sich ein. Man lernte freudig entsagen, und die weichliche und bittere Klage: „Entsagen sollst du, sollst entsagen, das ist der ewige Gesang," verstummte. Der zuchtlose Schrei nach Lust, der einen Teil der Frauenwelt aus den Schranken der Sitte riß, wurde still. Wie viel schlichte und einfache Kraft der Entsagung liegt z. B. in dem erst jüngst genauer bekannt gewordenen Leben der Elise Radziwill, in dieser Jugendliebe des Prinzen Wilhelm von Preußen, wenn man damit die geile Lüsternheit des alten Geschlechtes vergleicht, das

ein Recht auf Sinnenglück zu haben glaubte. Und sie stöhnten über diese Entsagung nicht mehr wie einst, sondern nahmen sie tapfer hin, und nahmen das Leid als ein gerechtes Gericht, als eine verdiente Strafe hin. In diesem Glauben lag Buße. Der tiefe Bußton der Reformationszeit durfte sich wieder hören lassen. Dies neue Geschlecht verzichtete aber auf das irdische Glück nicht etwa, um sich auf ein Leben nach dem Tode vertrösten zu lassen. Sie hielten auch für diese Welt und für die irdische Geschichte an Gottes Regierung und Vorsehung fest. Aber sie bekam ein viel höheres Ziel als das persönliche Glück. Sie alle, Männer und Frauen, Stein und Arndt, Fichte und Schleiermacher, die Königin Luise und die Prinzeß Wilhelm, hatten längst darauf verzichtet, die Hilfe Gottes noch zu erleben; besonders seit dem Fall Österreichs 1809 legte sich wie ein schwerer Bann eine resignierte Stimmung auf das Volk. Der Horizont war völlig verdüstert. Selbst Stein, in Prag zur Untätigkeit verdammt, wurde von einem tiefen Lebensüberdruß ergriffen. „Die Gründe zu dieser Gesinnung liegen in der Gegenwart und in der Zukunft; jene ist unbefriedigend, diese hoffnungslos" (2. 10, 11). „Meine Einbildung stellt mir eine Zukunft vor, die noch trostloser ist als der jetzige Augenblick" (24. 10. 11). In ähnlicher Stimmung war auch Gneisenau: „Ich will es Ihnen nicht verhehlen, daß sich die Verzweiflung an unserer Sache meiner bemächtigt hat. Es *wird* nichts mehr geschehen es *kann* auch nichts mehr geschehen, wenigstens nicht mit Hoffnung einigen Erfolgs" (22. 10. 10 an Blüchers Sohn). Es war die allgemeine Stimmung besonders in Norddeutschland: „Schreiben kann ich es nicht, bis auf welchen Grad Mutlosigkeit sich aller bemächtigt hat, aber an einen Zustand, wie er sich jetzt findet, grenzt ganz nahe die Wut der Verzweiflung," schrieb Perthes 1809. Selbst Goethe fand einen Ausdruck für diese Verzweiflung:

Nein, in diesen Jammerstunden
Klinget keine Freude nach.
Schmerzen, tausendfach empfunden,
Herz um Herz, das knirschend brach.
Leer Gebet, vergebne Tränen,
Eingekettet unser Sehnen
Der Erniedrigung Gewöhnen!
Ewig deckt die Nacht den Tag.

Nirgends sah man auch nur die Möglichkeit der Hilfe. „Über unser Schicksal, schrieb Clausewitz, „denke ich so schwarz und hoffnungslos

als möglich; und wahrlich, wir verdienen kein besseres Schicksal! ... Es ist unmöglich, dagegen aufzukommen, denn zehnmal unüberwindlicher als die äußere Gewalt ist das Gift unserer Erbärmlichkeit." Er sprach die Stimmung der Besten aus. Selbst einem Weltkind wie Humboldt war es nicht leichter ums Herz. Er schrieb (2. Juni 1809): „Preise mich glücklich, daß ich nur mit dem unschuldigen Kindergeschlecht zu tun habe und an keinen andern Sünden teilnehme! Die Sache löst sich auf und geht zu Ende." In dieser Stimmung erlosch die unersättliche Gier nach irdischem Glück. An die Stelle dieser Sucht trat der idealistische Glaube an den Sieg des Guten in der Geschichte, die sich immer wieder ausspricht: „einmal siegen muß doch das ewig Wahre und Rechte" (Karoline v. Humboldt 19. 1. 13). Es war der Vorsehungsglaube der Idealisten: „Von dem Glauben soll mich nichts trennen, daß nur das Gute siegt" (dieselbe 1. 8. 13), und ebenso schrieb W. v. Humboldt: „In den Weltbegebenheiten gibt die Kraft des Guten den Ausschlag, unsichtbar und unbegreiflich besiegt sie das Böse" (8. 11. 13). Das war die Lage, in der ein wahrhaftiger Vorsehungsglaube entstehen konnte. Denn daneben erhob sich die feste Zuversicht, daß dieser Zustand keine Dauer haben könne. Sie gründete sich nicht auf irgend einen angeblichen Anspruch auf Glück, sondern auf die Gewißheit, daß das Reich Napoleons unmöglich Bestand haben könne, weil es vom Bösen war." „Es ist unmöglich," schrieb Stein am Silvesterabend 1809, „daß sich ein System halten kann wie das, worüber wir seufzen, welches das Glück aller dem Willen eines einzigen zum Opfer fordert; es muß durch einen Anstoß von außen oder durch seine innere Fäulnis fallen." Das war keine vorübergehende Silvesterstimmung, es war die Gewißheit des Glaubens. In ganz demselben Sinne schrieb er am 16. April 1810 an Pozzo di Borgo: „Das Reich der Gewalt und Verdorbenheit wird nicht bestehen, wie groß auch seine augenblicklichen Fortschritte sein mögen." So dachte nicht bloß der unbeugsame Mann. Denselben festen Glauben sprach die Königin Luise 1808 in einem Brief an ihren Vater aus: „Gewiß wird es besser werden; das verbürgt der Glaube an das vollkommene Wesen; aber es kann nur gut werden in der Welt durch die Guten ... Ich glaube fest an Gott, also auch an sittliche Weltordnung; diese sehe ich in der Herrschaft der Gewalt nicht. Deshalb bin ich in der Hoffnung, daß auf die jetzige böse Zeit eine bessere folgen wird."

Das war der Glaube, der die Erweckungsbewegung mit dem Idealismus verband. Es war bei den Idealisten der Glaube an den Geist:

„Es geht etwas Geistiges durch alles Irdische hindurch — wehe dem, der das nicht erkennt, und dies allein siegt" schrieb Karoline v. Humboldt (3. 12. 14). Deutlich fühlten sie in dem heißen Kampf die Berührung mit der Welt des Geistes: „Wenn schon man als Mensch mit dem Strom der Begebenheiten fortgezogen wird, empfindet man deutlich den Zusammenhang mit einer überirdischen Welt" schrieb sie (17. 7. 13). So hätte auch Fichte sprechen können. Es war der Glaube, der in der Not entstand und über sie hinweghalf. In diesem Glauben an die sittliche Weltordnung vereinigten sich Idealisten und Christen. Der Einzelne dachte nicht mehr an sich selbst, sondern an das große Ganze, an das Volk. „Die großen und furchtbaren Schicksale der Menschheit, das allein bewegt mir tief das Gemüt," konnte Karoline v. Humboldt bekennen (28. 6. 13). Dieser Glaube war nicht egoistisch, sondern er vereinigte sich mit der Liebe zum Volk. Aber auch wenn man an das Volk dachte, so dachte man nicht an dessen Glück und sein Wohlsein und seinen Wohlstand. Das warf Arndt ja Napoleon vor, daß er immer nur vom Wohle der Völker redete. Man dachte an Freiheit, Recht und Ehre. Schon vor dem Ausbruch des Kampfes mit Napoleon hatte Schleiermacher ahnungsvoll ausgesprochen, worum es sich in diesem Kriege handeln würde. Man muß die denkwürdigen prophetischen Worte hören: „Bedenken Sie, daß kein Einzelner bestehen, daß kein Einzelner sich retten kann, daß doch unser Aller Leben eingewurzelt ist in deutscher Freiheit und deutscher Gesinnung, und diese gilt es. Möchten Sie sich wohl irgend eine Gefahr, irgend ein Leiden ersparen für die Gewißheit, unser künftiges Geschlecht einer niedrigen Sklaverei Preis gegeben zu sehen, und ihm auf alle Weise eingeimpft zu sehen die niedrige Gesinnung eines grundverdorbenen Volkes. Glauben Sie mir, es steht bevor, früher oder später, ein allgemeiner Kampf, dessen Gegenstand unsere Gesinnung, unsere Religion, unsere Geistesbildung nicht weniger sein werden, als unsere äußere Freiheit und äußere Güter, ein Kampf, der gekämpft werden muß, den die Könige mit ihren gedungenen Heeren nicht kämpfen können, sondern die Völker mit ihren Königen gemeinsam kämpfen werden, der Volk und Fürsten auf schönere Weise, als es seit Jahrhunderten der Fall gewesen ist, vereinigen wird und an den sich jeder, jeder, wie es die gemeinsame Sache erfordert, anschließen muß".[1])

[1]) An Charlotte von Kathen 20. 6. 06. Leben in Briefen II, 63 f.

Man kann den religiösen Charakter des Kampfes, das tiefste Motiv dieses Vorsehungsglaubens nicht treffender aussprechen als mit diesen Worten. Es war ein ganz anderer Vorsehungsglaube als die Garantie des irdischen Glückes, die die Aufklärer sich ausbedingten. Der Inhalt des Vorsehungsglaubens war der, daß Gott die Ehre, das Recht und die Wahrheit schützen werde. Dem ordnete man alles äußere Glück und das eigene Leben unter. Der Glaube an die Vorsehung war der Glaube an die Macht des Rechtes und deswegen die Hoffnung auf den Sieg der Wahrheit in der Geschichte. Der Befreiungskampf war für die Christen wie für die Idealisten ein Kampf des guten Prinzips mit dem bösen. Immer wieder spricht sich diese Überzeugung in Humboldts Briefwechsel aus. In der Glut dieses Eifers zerschmolz das egoistische Glücksverlangen der Aufklärung: „Man muß unendlich gerüstet und gewaffnet sein, leiblich und geistig, und man muß aus der Nation alles Kleinliche, Kindische bannen, selbst zu große Liebe zu Ruhe und häuslichem Genuß, man muß sich berufen fühlen zu großen Ereignissen und schicksalschweren Taten, sonst geht es nie und nimmermehr" (Humboldt 23. 2. 15). Es war die Stimmung, in der die Geschichtsphilosophie Hegels wurzelte. Dieser Glaube war etwas ganz anderes als der Vorsehungsglaube der Aufklärung. Dieser Fortschritt, diese Vertiefung war durch nichts anderes gewonnen als durch eine Bekehrung, durch eine Wiedergeburt, durch einen Verzicht auf Glück und Leben, und durch eine Buße, die dem göttlichen Gericht recht gab.

Die resignierte Stimmung legte sich mit immer steigendem Gewicht von 1806 über 1809 bis 1812 auf das Volk. Als man keine Möglichkeit der Errettung sah, da wirkte der Untergang der großen Armee in Rußland mit der unmittelbaren Gewalt einer Offenbarung. Immermann erzählt: „Die Wirkung war eine magische; wer die Grenzen kennt, die jeder Darstellung gesetzt sind, fühlt, daß kein Wort den ganzen Gehalt jener Tage wiedergeben kann." Unwillkürlich drängte sich die Überzeugung in die Herzen und das Bekenntnis auf die Lippen: das hat Gott getan!

„Mit Mann und Roß und Wagen,
So hat sie Gott geschlagen."

„So groß ist das Schicksal, so unerhört die Niederlage und so unglaublich das Unglück, daß auch der Zweifler gläubig werden muß und ausrufen: Siehe, hier ist Gott! Dies ist Gottes Finger!" Das wird durch M. Claudius letzte Schrift bestätigt. Er sah eine ganz

neue religiöse Bewegung von unvergleichlicher Kraft aufsteigen: „Vielleicht ist seit der Einführung des Christentums keine Zeit gewesen, wo der Acker so gut und so weit und breit zugerichtet war, als zu dieser unserer Zeit. Gott hat ihn zugerichtet, und, weil gelindere Mittel nicht helfen wollten, strengere und eine allgemeine Züchtigung zugelassen." Wie tief das Volk durch diese Erlebnisse umgewandelt war, das zeigte sich an den Äußerungen des religiösen Lebens von Männern, die einst anders sprachen. M. Claudius faßt diese Wirkung in die Worte zusammen: „Der Krieg, der nie so weit und breit durch ganz Deutschland und durch fast alle Länder von ganz Europa wütete, hat den Menschen die Güter, darin sie ihr Glück suchen und daran sie ihr Herz hängen, und davon sie in der Güte nicht lassen wollten, mit Gewalt genommen, daß sie sich nach Gütern, die nicht genommen werden können, umsehen, oder sie doch wenigstens von der Nichtigkeit und Unsicherheit jener Güter lebendiger überzeugt, und in ihrer Anhänglichkeit an sie gestört werden; er hat dem Dünkel, der Selbstweisheit und Selbsthilfe, die ihr Haupt emporgehoben hatten, den Mut gebrochen, er hat die Menschen Ergebung und Unterwerfung unter die gewaltige Hand Gottes gelehrt, und durch mancherlei Unrecht und Gewalttätigkeiten, Verlust und Ungemach ihre Herzen mürbe gemacht und zerschlagen. Mit einem Wort, er hat sie für die Hilfe, die allein helfen kann, empfänglicher gemacht." In West- und Süddeutschland war es nicht anders. Jung-Stilling atmete auf, als er erlebte, daß nach 1812 „der edle deutsche Charakter und mit ihm die Rückkehr zur Religion erwachte". Wenn er auch eine allgemeine Wiedergeburt nicht erwartete, so fand er doch, daß der unverdorbene Deutsche die Religion liebe; ja daß er am meisten von allen Völkern zu Religion neige, bewies ihm die Erweckungsbewegung. Die Bewegung beschränkte sich nicht auf den Kreis der Erweckten. Sie ging durch alle Schichten des Volkes und sie ging in die Tiefe. Wie anders sprachen sie doch jetzt als einst! Wie anders z. B. über das Gebet! Sie alle wünschten, daß die Jugend, die in dieser Zeit aufgewachsen war, eine tiefere religiöse Erziehung durchmachen möchte, als ihnen selbst vergönnt gewesen war. 1812 schrieb Schelling an einen seiner Freunde: „Keine Gebete dringen so mächtig zum Himmel als Kindergebete. Lehren Sie doch ja die Kinder alle recht früh beten." Und als Niebuhr nach den Befreiungskriegen „über die Erziehung seines Sohnes viel dachte", wie dringend wünschte er da, „daß man ihm sage, die Alten hätten den wahren Gott unvollkommen gekannt, und

diese Götter wären gestürzt, als Christus in die Welt gekommen sei. Altes und Neues Testament soll er mit buchstäblichem Glauben vernehmen, und fester Glaube an alles, was mir ungewiß oder verloren ist, von Kindesbeinen in ihm gehegt werden." Wie sehr wünschte er, dem Sohn zu geben, was er selbst in seiner Jugend nicht bekommen hatte. „Was du sagst, daß mir fehlt: wohl weiß und fühle ich, daß dem so ist: was ich darin dem Kinde nicht geben kann, versäume ich wenigstens nicht aus Verkennen seines Wertes, sondern weil man unmöglich lebendig geben kann, worin man nur vermag sich hinein zu denken. So weit dieses reichen will, werde ich ihm einen lebendigen, historischen Glauben vom Übersinnlichen, so einfältig und positiv wie möglich, zu gründen suchen." Gerade weil er diese Wendung der Zeiten durchlebt hatte, war ihm das höchste Anliegen die religiöse Erziehung der Jugend, „da ich von ganzem Herzen wünsche und mich dafür bestrebe, daß er unbedingt gläubig erwachse, aber so, daß ihm der Glaube nicht angeklebt sei und nachher abfallen müsse, wenn seine Vernunft tätig wird, sondern die Vereinigung der Vernunft und des Glaubens vom frühsten Anfang vorbereitet werde."

Er stand darin nicht allein. Zu helfen ist nur durch eine neue Erziehung: das war die allgemeine Erkenntnis, die die tiefer blickenden Männer erfüllte. Es ist auch das eigentliche Interesse in Jahns „Deutschem Volkstum". Ein gesunder, natürlicher Zug der Mannhaftigkeit geht durch die Schrift und die Wirksamkeit Jahns. Er hat einen klaren, scharfen Blick für die Verbildung der Jugend in der Familie, Gesellschaft und Schule. Die Erziehung der gebildeten Jugend ist eine künstliche Treibhauskultur, ohne Kindlichkeit, Natürlichkeit und Volkstümlichkeit. Das Volk kann nur durch das Volk erzogen werden. Er verlangte Volkserziehung und entwarf das Programm dieser neuen Methode, durchaus ein Gesinnungsgenosse Steins und Scharnhorsts. So hoch er das Griechentum schätzte, er hielt sich den Blick offen für die Schädigungen, die doch auch von der Antike ausgingen. Besonders klar erkannte er die Gefahr der sexuellen Zügellosigkeit, die sich mit der Antike verbinden konnte. Eine puritanische, herbe Strenge spricht aus seinen Worten. Aber wenn man an den Einfluß der Antike dachte, war sie ganz ohne Grund und Recht? Hier sprach ein natürlich und volkstümlich empfindender Mann. „Nacktheit ist bei uns wider Glaube, Pflicht und Volkstum. . . Undeutsch bleibt jede öffentlich hingestellte Nacktheit." Was soll unser Volk mit den griechischen Göttern. „Eine

andere Sittenlehre leitet seinen Wandel, eine andere Religion erwärmt sein Herz... Man gebe ihm, was sein ist." Es ist der volkstümliche, naturwüchsige, naive Protest gegen den gelehrten überbildeten Klassizismus, der aus dem Griechentum eine Religion machte und doch auch der Antike damit unrecht tat, weil sie sein sollte, was sie nicht sein wollte und konnte. Wenn man gerecht beurteilen will, was Jahn sich von seiner Volkserziehung versprach, muß man auf seine eigenen Worte hören: „Das Volk wird zu einer großen, innig verbundenen Familie zusammenwachsen, die auch das kleinste Mitglied nicht sinken lässet. Es wird eine unbezwingliche Sehnsucht nach dem Vaterlande geben; kein kindisches Zurückverlangen nach der Erdscholle. Aber eine Sehnsucht nach dem Wohnsitz aller Geliebten, ein großes Heimweh nach heimischen Seelen und verschwisterten Herzen. Keines Eroberers Unersättlichkeit wird seine Völkerfluten gegen ein solches Vaterland wälzen. Vertilgt kann ein solches Volk werden, wie ganze Gegenden durch den Glutstrom eines Feuerbergs, aber erobert und zum bereitwilligen Knecht und gehorsamen Dienstling in alle Ewigkeit nicht."

Diese Hoffnung auf die Wirkung einer neuen Erziehung erfüllte das ganze Geschlecht jener Zeit. Es war auch der Grundgedanke Fichtes in den Reden an die deutsche Nation. Auch er sieht den eigentlichen Schaden des deutschen Volkes in der bisherigen Erziehung. Den Einfluß der alten Generation der Aufklärung findet er so verderblich, daß ein radikales Heilmittel nötig ist. Nichts kann helfen als eine Anstaltserziehung, die die Jugend vor dem niederziehenden Einfluß des Familienlebens schützt. Wie immer, so sind auch hier seine Urteile grundsätzlich und darum allgemein und radikal in ihrer absprechenden Art. Dem alten Schüler von Pforta erschien jetzt das Anstaltsleben in einem idealen Lichte. Gewalttätig, wie er war, schrak er nicht vor dem Vorschlag zurück, den Eltern die Kinder zu nehmen. Sein Plan ist eine freiwillige, allgemeine Anstaltserziehung nach Pestalozzis Muster, eine platonische Utopie. Denn die Erziehung ist die Aufgabe des Staates, und zwar die einzige, die er jetzt noch hat, aber auch die wichtigste und fruchtbarste. Der sozialistische Radikalismus, der sich in seine Schrift über den „geschlossenen Handelsstaat" aussprach, macht sich in einer andern Richtung auch in den Reden geltend. Hier wird in antiker Weise das Recht des Staates der Familie gegenüber überspannt. Wenn er damit den Staatsgedanken verstärkt und vertieft hat, so hat er doch auch wieder das Recht der Familie an die Kinder gefährdet und auch in dieser Beziehung dem radikalen

Sozialismus vorgearbeitet. Er will eine Nationalerziehung und denkt dabei, demokratisch wie er ist, zunächst an die unteren Schichten der Bevölkerung, da er mit Recht befürchtet, „daß alle nur irgend vermögende Eltern ihre Kinder dieser Erziehung nicht überlassen werden." Deswegen geht er an die Hecken und Zäune, um die Verwaisten und Verwahrlosten zu suchen. Sie sollen dem niederdrückenden Einfluß ihrer Umgebung entzogen werden. „Lassen wir nichts an ihnen, das sie an das Alte erinnern könnte, so werden sie ihrer selbst vergessen und dastehen als neue, soeben erst erschaffene Wesen. Daß in diese frische und reine Tafel nur das Gute eingegraben werde, dafür muß unser Unterrichtsgang bürgen und unsere Hausordnung."

Die Erziehung ist also nicht mehr wie bisher Aufgabe der Kirche; über deren Pädagogik fällt Fichte wegwerfende Urteile. „Eine solche Pflanzschule für den Himmel wie die Kirche steht aller tüchtigen Bildung nur im Wege und muß des Dienstes entlassen werden;" denn ihre Erziehung „war lediglich Erziehung zur Seligkeit im Himmel; die Hauptsache war ein wenig Christentum und Lesen und, falls es zu erschwingen war, Schreiben, alles um des Christentums willen." Was nötig ist, ist eine „Bildung für das Leben auf der Erde". Aus dieser ergibt sich „die für den Himmel als leichte Zugabe von selbst". Jedenfalls kann sie der Staat nicht übernehmen. Sein Wirkungskreis liegt innerhalb der sichtbaren Welt. Wer selig werden will, möge selbst sehen, wie er das mache. Der tiefe Zwiespalt im Idealismus kam grell zu Worte. Genau wie die kirchlichen Gegner, die er bekämpfte, sah er nichts als einen Gegensatz zwischen einer Erziehung für die Erde und für den Himmel. Denn ein Reich Gottes, in dem jetzt und einst, Diesseits und Jenseits zu einer Einheit zusammengefaßt werden, war den Idealisten nicht mehr bekannt. Wie widerspruchsvoll klang Fichtes Kampfansage im Munde eines Idealisten, der das Volk lehren wollte, die sichtbare Welt zu verachten. Als später mit seinen Worten gründlich Ernst gemacht wurde, war es mit dem Idealismus vorbei.

An der kirchlichen Erziehung hat Fichte auszusetzen, daß ihre Grundlage die Lehre von der Erbsünde ist. „Es ist eine abgeschmackte Verleumdung der menschlichen Natur." Fichte faßt diese Lehre so auf, als sagte sie, daß die sittliche Triebfeder der Menschen erst durch die Erziehung eingepflanzt werden müßte. Er kannte sie also nicht.

Das Ziel der neuen Erziehung ist ein moralisches: Erziehung zum Idealismus, d. h. schließlich zur Philosophie der Wissenschaftslehre.

Er meint, die Jugend dadurch vor der Gefahr der Sinnlichkeit zu schützen, daß er sie lehrt, die Sinnenwelt als Schein anzusehen und sich dadurch von ihrem Einfluß zu befreien. Sie sollen nicht in der Welt und in der Zeit, sondern in der Ewigkeit und im Geiste leben. Dieser idealistische Dualismus war weit schärfer als der verworfene kirchliche Zwiespalt zwischen Himmel und Erde. Fichte mutete seinen Zöglingen zu, statt der Sinnenwelt und der Natur, in der sie allein lebten, in einem blassen Ideenhimmel heimisch zu werden, in dem ihnen der Atem ausging. Er sah alles Unheil im Sensualismus der englischen und französischen Aufklärung und deswegen alles Heil im Idealismus. Deswegen ist die Not des Vaterlandes ihm ein willkommener Anlaß, seine Philosophie zur Grundlage der Erziehung zu machen. Er spricht mit der Autorität des Propheten einer allein seligmachenden Religion. Es fehlt auch nicht die Kehrseite, das Verdammungsurteil über die Ungläubigen. Sie sind verloren, und von ihnen ist nichts zu hoffen. Er selbst stellt mit voller Zuversichtlichkeit einen sicheren Erfolg seiner Pädagogik in Aussicht. Er glaubt an seine Methode. Er besitzt „eine feste und sicher berechnende Kunst der Erziehung". Sie hat kein geringeres Ziel „als eine gänzliche Umschaffung des Menschengeschlechtes". Er *macht* die Jugend. Diesen Erzieher erfüllt ein prometheisches Selbstbewußtsein.

„Hier sitze ich,
Forme Menschen nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei."

Er prägt den Zöglingen seinen Stempel, den Idealismus der Wissenschaftslehre, auf, so gewaltsam wie nur je die verworfene kirchliche Erziehung hat sein können. Er will den Menschen „also machen, daß er gar nichts anderes wollen könne, als du willst, daß er wolle" — eine tyrannische Gewalttätigkeit, wie sie nur in einer Anstaltserziehung sich betätigen konnte. Respekt vor der Individualität kennt er nicht: die Anstalt bildet Typen.

Die berufenen Erzieher sind nicht die Geistlichen, sondern die Gelehrten. Aber sie erziehen nicht wieder zur Gelehrsamkeit. Wir hören vernichtende Urteile über die Büchermenschen, die Professoren fahren nicht besser als die Geistlichen. Fichte ereifert sich gegen die Überschätzung des Lesens und Schreibens, deren sich auch sein Meister, Pestalozzi schuldig gemacht hat. Er kennt den narkotischen Einfluß der Vielleserei, die die Selbsttätigkeit ertötet. Sie wirkt betäubend wie das Rauchen. Einig ist er mit Pestalozzi eigentlich nur in dem

Ziel, die Selbsttätigkeit zu wecken. Aber er weicht völlig von ihm ab in der Beurteilung der Anschauung. Pestalozzi war ein natürlicher Mensch, kindlich und volkstümlich, für Fichtes Urteil ein naiver Realist, dessen Erziehung von der sinnlichen Anschauung ausging. Die Anschauung, von der Fichte spricht, ist rein geistig, Selbstanschauung, Innenschau, eine Reflexion ohne alle Kindlichkeit, Natürlichkeit und Volkstümlichkeit. Er will zur Tätigkeit erziehen. Aber dieser Tätigkeit weiß er auch jetzt keinen konkreten Inhalt zu geben. Was er nennt, hat nur den Wert einer Übung. Es ist wie bei Rousseau, wie in Voltaires „Candide" und am Schluß des Faust, Bebauung des Landes, die Rückkehr zur Beschäftigung des paradiesischen Urzustandes, nur filtriert durch die Geistigkeit der Aufklärung. Aber eine Erziehung zur Natur wie bei Rousseau ist dies doch nicht, und eben darum ist diese Erziehung auch nicht eigentlich religiös. Religiöse Erziehung gibt es für Fichte in der neuen pädagogischen Methode nicht. Noch steht er ganz unter dem Eindruck des verfehlten Religionsunterrichtes der Volksschule. Dabei war er auch als Mystiker noch so weit Kantianer, daß er sich darauf verließ, die Religion bilde sich als Nebenprodukt aus der moralischen Erziehung von selbst. „In den geordneten Verhältnissen eines Internats," meint der alte Portenser, „hat man sie überhaupt nicht nötig." Es ist höchst charakteristisch, daß er sie nur für notwendig hält in Ausnahmefällen, bei besonderen Aufgaben, in großer Not.

Das einzige religiöse Motiv ist für ihn die moralische Not, der keine menschliche Kraft gewachsen ist. In gewissem Sinne wirkt darin die lutherische und pietistische Erziehung nach. Man braucht sie „in einer höchst unsittlichen und verdorbenen Gesellschaft" oder in einem Wirkungskreise, der über die gewöhnliche Ordnung der Dinge hinaus liegt, „wie beim Regenten, welcher in vielen Fällen ohne Religion sein Amt gar nicht mit gutem Gewissen führen könnte." Seine Worte sind so charakteristisch für die religiöse Wendung der Zeit, daß man sie selber anhören muß. „Wo in der ersten Rücksicht bei klarer Einsicht des Verstandes in die Unverbesserlichkeit des Zeitalters dennoch unablässig fortgearbeitet wird an demselben; wo mutig der Schweiß des Säens erduldet wird, ohne einige Aussicht auf eine Ernte; wo wohlgetan wird auch den Undankbaren, und gesegnet werden mit Taten und Gütern diejenigen, die da fluchen, und in der klaren Vorhersicht, daß sie abermals fluchen werden; wo nach hundertfältigem Mißlingen dennoch ausgeharret wird im Glauben

und in der Liebe: da ist es nicht die bloße Sittlichkeit, die da treibt, denn diese will einen Zweck, sondern es ist die Religion, die Ergebung in ein höheres, uns unbekanntes Gesetz, das demütige Verstummen vor Gott, die innige Liebe zu seinem in uns ausgebrochenen Leben, welches allein und um sein selbst willen gerettet werden soll, wo das Auge nichts anderes zu retten sieht." In diesen Worten spricht sich der tiefste Grund aus, der das Geschlecht der napoleonischen Not zur Religion zurückrief. Die Not des Volkes weckte das Bedürfnis nach Religion. Aber nicht nur dem Volke muß die Religion erhalten werden; wer ihm helfen will, der hat sie selber nötig. Die Rettung des verwahrlosten Volkes ist ohne sie nicht möglich. So lernte der Idealist, daß er die Religion nicht entbehren konnte. Aber nötig ist sie doch schließlich nur für die Arbeit an den Verwahrlosten. Die Idealisten sind den Gesunden gleich, die den Arzt nicht nötig haben. Eine tiefe Kluft trennt sie vom Volke. Das hat die christliche Gnadenpredigt nötig und sein Erzieher nur, um Geduld zu behalten. Das reformatorische Evangelium war völlig vergessen. Eine religiöse Gemeinschaft mit dem Volke gab es für diese stolze Selbstzufriedenheit nicht. Es war lediglich Gegenstand der Bekehrungsarbeit derer da oben.

Und doch stehen wir auch wieder an der Schwelle der Inneren Mission. Es war dieselbe Zeit, in der Johannes Falk aus seinem Literatendasein erwachte und sich der verkommenen Jungen annahm, die er auf dem Schlachtfelde von Jena wie herrenlose Hunde herumirren sah.

Fichtes Erziehungsplan trug viel zu sehr den Stempel einer Utopie, als daß er tatsächlich hätte durchgeführt werden können. Die Wirkung seiner Reden blieb allgemeiner. Steffens sagt: „Durch ihn ward in der Tat der Grund gelegt zu einem wunderbaren Entschluß, der davon ausging, wo möglich eine neue, treffliche Generation durch die Erziehung der Kinder hervorzurufen, die durch Pestalozzi schon früher in der Schweiz angefangen hatte." Steffens verfolgt die Wirkung dieser pädagogischen Experimente, „bis sie durch die Jahnschen Exzesse den höchsten Gipfel erreichten." Er meint, daß die wenigsten den „tiefen, leitenden Gedanken geahnt hätten, der diese wunderlichen Versuche beherrschte", findet aber, daß sie doch „eine wirklich geschichtliche Bedeutung erhielten". Mächtig ergriffen die Reden dagegen Karl von Raumer und gaben ihm die Anregung für sein pädagogisches Interesse. Aber im ganzen blieb ihre Wir-

kung sehr allgemein als Aufruf zu einem idealistischen Aufschwung. Die Reden rüttelten auf, aber sie steckten kein klares Ziel. Fichte erhob wohl die Herzen, aber er leitete die Hände nicht.

Die praktische Reform der Erziehung nach Pestalozzis Grundsätzen nahm ein anderer in die Hände. Es war Nicolovius, dem zunächst die Reform der Kirche übertragen war. Bei der engen Verbindung von Kirche und Staat gehörte zur Reform des Staates auch die der Kirche. So dachte man damals allgemein: Die Kirche ist dem Staat eingeordnet, sagt Jahn. „Vorwirken muß der Staat, daß sie selbst nachwirken kann." Wegschaffen, was anstößig ist in der Kirche, kann nur der Staat allein. Wenn also Stein die Reform der Kirche zur Staatsreform rechnete, so war er darin mit der herrschenden Anschauung einig. Der innere Antrieb zu einer Reform der Kirche ging von der religiösen Erhebung aus. An dieser Stelle tritt der feste innere Zusammenhang zwischen Erweckungsbewegung und Reform besonders deutlich und greifbar hervor.

Nicolovius war ein echter Sproß der Erweckungsbewegung. Aus der bürgerlichen Aristokratie des preußischen hohen Beamtentums hervorgegangen, wurde er Theologe. Er war ein Hörer Kants, ohne sein Schüler zu werden. Seit er aber Hamanns Schrift die „Wolken" gelesen hatte, ohne sie ganz zu verstehen, ergriff ihn eine geheime unruhige Sehnsucht, die ihm selbst zeitlebens wunderbar blieb, Hamann, von dem er nichts wußte, persönlich kennen zu lernen. Er machte auf Hamann sofort einen tiefen Eindruck. Niemand, weder Herder noch Jacobi, hat Hamann so nahe gestanden wie Nicolovius. Er wurde nach Hamanns Tode der Versorger seiner Kinder. Von Hamanns Grabe aus schrieb er: „Wenn ich hier an Hamanns Grabe stehe, wird mir der Gedanke an allen Segen, der mir durch ihn zuteil geworden, unergründlich. Alle Freuden meiner edleren Existenz schließen sich an die Bekanntschaft mit ihm, zu der ich getrieben wurde, ich weiß nicht wie. Durch ihn habe ich alle schönsten Freuden meines Lebens. Ich tappte sonst suchend im Dunkeln und ließ mich verzehren von Sehnsucht und Gram." Der Eindruck der Persönlichkeit war weit stärker und tiefer noch als der der Schriften. Charakter und Schicksal standen bei Hamann in der schönsten Harmonie. Er schien ihm in die Galerie der pauliniſchen Charaktere zu gehören, über deren ganzem Leben das Wort stand: Er hielt sich an den, den er nicht sah, als suche er ihn. Dieser

Jünger, den Hamann anzog, ist ein schlagender Beweis, wie verkehrt es ist, die Bedeutung eines Mannes nach der literarischen Wirkung zu messen, die von ihm ausgeht. Der Einfluß, den Hamann auf Nicolovius gehabt hat, hat geschichtliche Bedeutung gewonnen dadurch, daß dieser, sein Anhänger, zu einem der führenden Männer der Reform wurde. Er wurde es kraft des Anstoßes, den er von Hamann empfangen hatte. Wie Hamann und Baader, wie so viele Deutsche damals, ging er nach England, um Verfassung, Kirche, Erziehung, Armenwesen und Literatur kennen zu lernen, und auf sein Urteil über die Reform des Gottesdienstes sind die englischen Eindrücke nicht ohne Einfluß geblieben. Auf der Rückreise stellte er sich als ein Sohn Hamanns Jacobi vor. Auch mit Jacobi blieb er bis an dessen Tode verbunden. Er wurde sein „Jonathan". „Durch Sie habe ich," schrieb er ihm, „alle Besseren, die ich kenne." Das war zunächst der Kreis, in dem Hamann gestorben war, die Fürstin Gallitzin und ihre Freunde. Der Lutherische Charakter, den sein Glaube durch Hamann bekommen hatte, hinderte ihn so wenig wie seinen Meister an einer inneren Gemeinschaft mit der katholischen Erweckungsbewegung.

Auch mit Fr. v. Stolberg schloß Nicolovius eine Freundschaft, die dessen Übertritt zum Katholizismus überdauerte. Wie Claudius, Perthes, Baader hielt er an einer Gemeinschaft des Glaubens auch über die Schranken der Konfessionen hinaus fest. Freilich stieß ihn in Rom der Kultus ebenso ab, wie einst Goethe und W. v. Humboldt. Aber einen ökumenischen Charakter hat sein Christentum immer behalten, und auf die preußische Kirchenpolitik, die er später zu vertreten hatte, hat dieser versöhnliche Zug einen entscheidenden und vielleicht nicht immer günstigen Einfluß ausgeübt. Immer blieb die Einheit der Kirche das letzte Ziel aller Kirchengeschichte und -politik. Im Verkehr mit Claudius, Stolberg, Reventlow entfernte er sich immer mehr von der Aufklärung und damit auch von Kant. Ihnen allen fehlte in ihrer Gesetzlichkeit die Freiheit. „Der Geist hoher Freiheit weht nicht, wo jene Moral herrscht."

Auch Lavater hat auf Nicolovius persönlich tiefen Eindruck gemacht. Er wurde ihm durch Jacobi zugeführt. Es war das Ineinander von sprudelnder Fröhlichkeit und tiefem Ernst, was ihn ergriff. Er war schon durch Hamann auf ihn hingewiesen worden. Durch Lavater kam Nicolovius in Berührung mit Pestalozzi. Die beiden Schweizer Propheten fühlten sich trotz der religiösen Differenz,

über die sie sich nicht täuschten, durch den ihnen gemeinsamen humanitären Wirkungsdrang verbunden. Pestalozzi klammerte sich an Nicolovius in der Hoffnung, in ihm den Erben gefunden zu haben, der seine Arbeit fortsetzen und sein Lebenswerk vollenden solle. „Ich habe Nicolovius gefunden, und glaube mein Leben nun nicht mehr verloren." In überschwenglichen Worten pries er sich glücklich, in ihm „einen Sohn für die Erhaltung meiner Lebensträume über mein Grab hinaus gefunden zu haben". Er hatte sich nicht getäuscht. Trotzdem Nicolovius Pestalozzi nicht kritiklos gegenüberstand, war er doch überzeugt, daß von ihm „ein Lebensquell ausgehe, der begeistert, erhebt und Kräfte einer besseren Welt mitteilt". Auch dieses Verhältnis bekam geschichtliche Bedeutung.

Die Reform der Volkserziehung, zu der Nicolovius berufen wurde, wurde von ihm in die Bahn Pestalozzis geleitet. Er lenkte damit die Erziehung in dieselbe Richtung wie Fichte durch seine Reden an die deutsche Nation. Aber Nicolovius war praktischer als Fichte. Er war wirklich ein Mann der Tat, und deshalb haben die Anregungen, die er gegeben hat, geschichtlich eine größere Bedeutung gewonnen, als Fichtes Reden. Er war überzeugt, durch einen Volksunterricht nach Pestalozzis Methode neues Leben wecken zu können, besonders auch neues religiöses Leben.

Aber seine wichtigste Aufgabe blieb doch die Mitarbeit an der Reform der Kirche in Berlin seit 1810. Humboldt, in dessen Ministerium er damit eintrat, ließ ihm, großartig und freisinnig, beweglich und empfänglich, wie er war, freien Spielraum, und so konnte er in Übereinstimmung mit der Absicht des Königs das Werk ganz im Sinne der Erweckungsbewegung treiben. Er sah in der Aufklärung den Grundschaden des Protestantismus. Je tiefer er in die Erweckungsbewegung hineingekommen war, desto weiter hatte er sich von der Aufklärung entfernt. Von Kant fühlte er sich völlig getrennt durch dessen Urteil über die französische Revolution. Seit der zu ihm gesagt hatte, alle Greuel der Revolution „wären unbedeutend gegen das fortdauernde Übel der Despotie", die Jakobiner hätten mit allem, was sie täten, sicherlich recht — seitdem gehörte er für Nicolovius „zu den löchrigen Brunnen, zu denen das Volk hinläuft, ob sie gleich kein Wasser geben". Auch mit Herders Schwanken, mit seiner Hinneigung zum Spinozismus konnte er sich je länger desto weniger befreunden. Mit ganz freiem Urteil stand er auch Goethe gegenüber, wie alle Männer der Erweckungsbewegung.

Er war persönlich durch seine Frau, die Goethes Nichte war, mit ihm verbunden, und innerlich durch die gemeinsame Verehrung für Hamann: er plante mit Goethe zusammen eine Ausgabe der Schriften Hamanns. Die Briefe Goethes an ihn sind voll von dem überlegenen Wohlwollen, welches er jungen Männern seiner Bekanntschaft zu widmen pflegte. Nicolovius stand bei aller Verehrung dem Dichter nicht ohne die Kritik gegenüber, die dem Geschlecht des Befreiungskampfes der Gang der Dinge eingeflößt hatte. Er ließ sich durch die Bewunderung für die Größe des Dichters nicht hinreißen zu einem Kultus, der die Schwächen des Menschen kanonisierte wie die Romantiker. Er war darin einig mit Niebuhr, Otfried Müller, Perthes und den andern Vertretern der neuen Zeit. „Mir ist von Kindheit an und noch in dieser Stunde Goethe einer der seltensten, tiefsten Meister, aber auch — abgesehen von seinem unüberwindlichen Ärgernis am sechsten Gebot — einer der gefährlichsten, weichlichsten Dichter." So urteilten die Männer der Erweckungsbewegung erst recht, nachdem die harte Zeit sie geschmiedet hatte.

Aus seiner Stellung zur Aufklärung und zum Idealismus ergab sich Nicolovius Mitarbeit an der Reform der Kirche. Er war ein Gesinnungsgenosse und Mitarbeiter Steins. Es entsprach ganz dem Geiste der Steinschen Reform, wenn er in der Denkschrift an den König sagte, „daß dem Verfall der protestantischen Kirche am kräftigsten durch eine selbständigere, vom Staat unabhängigere Verfassung abgeholfen werden könne." Die Losung: Freiheit der Kirche vom Staat, die Schleiermacher in den Reden über die Religion ausgegeben hatte, fing, wenn auch noch so bescheiden, an, zur Tat zu werden. Auch die Reform der Kirche wie die des Staates ging von dem Grundsatz der Freiheit aus. Sie erwies sich damit als innerlich einig mit der Grundrichtung des Idealismus. In der Kabinettsordre an Nicolovius stellte der König für seine Reformarbeit das höchst charakteristische Programm auf: „Beförderung wahrer Religiosität ohne Zwang und mystische Schwärmerei, Gewissensfreiheit und Toleranz ohne öffentliches Ärgernis." Die Sorge von mystischer Schwärmerei war durch die Erfahrung unter Wöllner begründet. Einen eigentümlichen Eindruck macht es, wenn der König in der Ordre an den Freund Jacobis in „dem Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, der sich nur bei oberflächlicher und falscher Bildung zeigt", das Übel sah, „dem gründlich ab-

geholfen werden müsse". Dies alles war indessen, wie die Ordre zum Schluß hervorhob, nur im Sinne des Nicolovius. Er ging denn auch mit zuversichtlicher Hoffnung an die Arbeit. Als Kenner der kirchlichen Verhältnisse wußte er, daß die Kirche nur reformiert werden konnte, wenn der geistliche Stand gehoben würde, und er wußte sehr wohl, daß freilich zunächst die drückende äußere Lage der Geistlichkeit verbessert werden mußte, aber er täuschte sich nicht darüber, daß vor allen Dingen der Tiefstand des christlichen Lebens im Pfarrstande schuld am Niedergang der Kirche sei. „Der durch Vernachlässigung und durch Teilnahme an der Erbärmlichkeit der Zeit lau und schlecht gewordene geistliche Stand müßte erwärmt und erhoben, und dem großen kirchlichen Institut seiner verkannten und verschmähten Bedeutung und Wirksamkeit wiedergegeben werden." [1])

Der Geist, in dem Nicolovius die Reform der Kirche leitete, spricht sich am klarsten in dem Aufruf an die Geistlichkeit des preußischen Staates aus, der, von Nicolovius verfaßt, am 17. März 1813 erlassen wurde. Er geht von der Erkenntnis aus, die Staat, Heer, Wissenschaft und Kirche erfüllt, daß nichts Äußeres und Einzelnes, keine Technik und Organisation helfen könne, sondern nur der rechte Geist, und daß dies die Aufgabe derer sei, „denen die Sorge für die Seelen anvertraut ist". Aber dabei blieb er nicht stehen. Ähnlich wie Fichte und doch auch wieder in anderem Sinne als er ist Nicolovius überzeugt davon, daß das deutsche Volk nicht nur an der Schwelle einer politischen, sondern einer religiösen Epoche stehe. Der geschichtliche Wendepunkt ist eine religiöse Krisis. Eine neue Zeit bricht an. „Diese Zeit aber erfordert noch Größeres von Euch, und höher noch ist Euer Beruf. Ein Zeitalter neuer Wunder bricht an, und die Erfahrung der höheren Menschen aller Zeit wird Millionen kund." Eine religiöse Wiedergeburt des Volkes wird erwartet. Sie ist das Größere gegenüber der patriotischen Hoffnung. Ein tieferes Verständnis des Christentums bahnt sich an, gegenüber der rationalistischen Verflachung und Mißdeutung der Bibel. „Nun vermag das neubelebte Volk die große Vorzeit und ihre göttlichen Seher zu verstehen. Es will nicht länger durch Unglauben und Deutelei sie entweihen und dem Gemeinen gleichstellen." Das deutsche Volk befreit sich nicht nur von Frankreich, sondern von dem Unglauben des Rationalismus.

---

[1]) Denkschrift 194.

Vor allen Dingen muß die Geistlichkeit selbst sich innerlich erneuern. Nicolovius kennt die Schäden des geistlichen Standes: er wußte und sprach es aus, wie träge, kalt, verzagt, in irdisches Treiben versunken ein großer Teil des Pfarrstandes war. Er muß sich selbst erneuern lassen, ehe er an der Erneuerung des Volkes arbeiten kann. Trotz des feierlichen Kurialstils, den die kirchlichen Ansprachen zu haben pflegen, atmet dieser Aufruf doch den Geist der Erweckungszeit. Daß er, wenn auch im umständlichen Beamtenstil, zum Ausdruck kam, hat geschichtliche Bedeutung bekommen. Ein Jünger des Bahnbrechers der Erweckungsbewegung sprach im Namen des Königs zur preußischen Geistlichkeit. Das war ein Wendepunkt in der Geschichte. Nicolovius war sich dessen bewußt. Er war voll Zuversicht für das deutsche Volk: „Entsage ja nicht dem Glauben an die Auferstehung unsers Volkes und an den Sieg alles Guten" — schrieb er an einen Freund, und an Jacobi bekannte er: „Mein Glaube an eine fortschreitende herrliche Entwicklung unsrer Zeit steht fest und wird durch tägliche Erfahrung bekräftigt." Wie alle Reformer, sah er den Erfolg der Erneuerung: „in unserm Volk ist ein neuer, gewisser Sinn aufgestanden, eine Richtung auf das Rechte und Höhere." Trotz aller Abneigung gegen Preußen in und außerhalb Deutschlands bekennt er sich zu seinen Landsleuten: „Wir sind lebendig, fromm und gut; und wer uns schimpft oder uns fürchtet, der erkennt uns nicht." So konnte er sprechen, gerade weil er sich über den Tiefstand des religiösen Lebens nicht getäuscht hatte und den unreifen Anfangscharakter der Erweckungsbewegung nicht verkannte. Er erwartete, daß „der begeisternde Glaube und die Andacht wohl nur bei dem nächstfolgenden Geschlecht wieder einheimisch sein werde, nicht bei einer Generation, die nur soeben wieder zu Glauben und zu Liebe zum Christentum sich umwendet." Aber gerade die Frische des Anfangs hatte ihren besonderen Reiz.

So kraftvoll Nicolovius den Anstoß, den die Erweckungsbewegung gegeben hatte, in das kirchliche Leben hinüberleitete — seine Arbeit blieb doch im Bereiche der kirchlichen Verwaltung. Der unmittelbare Einfluß der Kirche auf das Volk ging von der kirchlichen Predigt aus. Sie war nicht etwa von vornherein Kriegspredigt. Die Ideen der Aufklärung spiegelten sich auch in der Durchschnittspredigt wieder.[1]) Das Christentum gilt im allgemeinen als weltbürgerlich, der Patriotismus als eine Gefährdung der Ge-

[1]) Vgl. darüber Zscharnack in der Harnackehrung 1921, S. 413 ff.

rechtigkeit. Der ewige Friede erscheint als das normale christliche Ideal. Das Christentum hemmt den Haß und schränkt den Kriegswillen ein. Der gerechte Krieg ist der Verteidigungskampf. Die Herrnhuter z. B., erzählt K. v. Raumer, hatten aus religiösem Grundsatz keine Soldaten gestellt. Als Gneisenau vor der Schlacht von Bautzen drei ihrer Ärzte zu Tisch geladen hatte, forderte er Raumer auf, ihnen zu beweisen, daß der Krieg nicht unchristlich sei. Der berief sich auf Zinzendorfs „geistlichen Großvater" Spener und dessen Auslegung von Röm. 13. Die Stimmung des 18. Jahrhunderts hielt die Herrnhuter in ihrem Bann wie die Aufklärer.

Die Ethik der Durchschnittspredigt beschränkt sich auf die persönlichen Pflichten des Einzelnen: Geduld, Treue, Opferwilligkeit, Wohltätigkeit, wie die Kriegslage sie fordern. Aber ein positives Motiv zum Befreiungskampf konnte für die traditionelle Predigt der Zeit im Christentum nicht liegen. Denn es ging nicht hinaus über eine Hemmung und Milderung der natürlichen Empfindungen. Ein Christentum, welches nur hemmt, lähmt auch. In jeder gesunden Bewegung gehören Antrieb und Hemmung zusammen, und begrenzt wird ein Trieb normalerweise nur durch dieselbe Kraft, die ihn begründet. Deswegen hat eine christliche Predigt, die sich in der Warnung vor dem Übermaß und Unrecht erschöpft, etwas Unfruchtbares. Einen ganz anderen Charakter zeigen Schleiermachers patriotische Predigten. In ihrer Art und ihrem Einfluß unterscheiden sie sich merkwürdig von den Reden über die Religion. Schon zur Zeit dieser Reden sprach er anders zur Gemeinde der Gläubigen als zu den gebildeten Verächtern der Religion. Es wäre verfehlt, seine eigentliche Meinung ausschließlich in den Reden zu suchen. In ihnen paßte er sich nach Form und Inhalt ebenso sehr, zuweilen nicht ohne Gewaltsamkeit, den Gebildeten an, wie in seinen Predigten der Gemeinde. Aber in den patriotischen Predigten aus der Zeit des Kampfes zeigt sich ohne Zwiespalt seine eigenste Art. Man merkt das schon den Gebeten an. In ihnen spricht sich seine innerste Frömmigkeit ungebrochen aus. Sie gehören deswegen zum Tiefsten und Schönsten, was wir von ihm haben. Offenbar hat die Zeit ihn innerlich umgewandelt, so gut wie Fichte. Kommt man von den Reden her, so befindet man sich in einer andern Welt. Damals lebte Schleiermacher nur in der Literatur und im Verkehr mit den Gebildeten und den Frauen, jetzt lebt er in der Geschichte und mit dem Volke. Man atmet nicht mehr die weiche und zugleich schwüle Luft der Romantik.

Hier spürt man nichts mehr von Rührung, Wehmut und Sehnsucht. Die Gefühlsseligkeit der Reden ist verschwunden. Die harte Zeit hat den Redner gestählt. Die Predigten tragen einen durchaus männlichen Charakter, nicht nur in der Klarheit ihrer Dialektik, sondern in dem ruhigen und festen Mut, der sie beherrscht. Der Überschwang der Romantik ist vorbei. Aus dem Ästheten, der mit empfänglichen Frauenseelen Briefe wechselte und sublime Empfindungen genoß, wurde ein tapferer Volksredner, der an Mut der Überzeugung seinem leidenschaftlichen Schwager Arndt nicht nachstand und ihn an ruhiger Klarheit und leidenschaftsloser Gerechtigkeit übertraf. Bei aller Nüchternheit geht ein tiefer Schwung durch diese Predigten; sie sind nicht mehr beherrscht durch die Gemütsbedürfnisse des einst so hochgeschätzten Individuums. Man ist über diese Enge hinausgehoben. Der Gemeinsinn herrscht, die Nöte des Volkes, die Aufgaben des Staates, die Fragen der Geschichte erfüllen die Predigt. Hier spricht ein preußischer Patriot in der Liebe zum Volke, in patriarchalischer Anhänglichkeit an das Herrscherhaus, in treuherzigem Vertrauen zum König, ohne das Pathos, aber auch ohne die Übertreibungen von Arndt.

Und doch hat Schleiermacher nicht einen Bruch durchgemacht wie Fichte, der die Kluft zwischen Einst und Jetzt nachträglich durch spekulative Konstruktionen überbrückte. Sein Staatsbewußtsein stammte aus dem friderizianischen Preußen und zu gleicher Zeit aus der griechischen Philosophie und sprach sich schon in seinen ältesten Schriften aus. National und preußisch gesinnt war er schon seit seiner Jugend. Aber dies Erbe trat nun hervor, wurde neu gestärkt und vertieft. Der jugendliche Romantiker ist durch die harten Realitäten der Geschichte gereift. Die Reden über die Religion sprachen wie Fichtes Reden zu einer idealen Zuhörerschaft, die sich um die Person des Redners sammelte. Aber in Schleiermachers Predigten spürt man die Wechselwirkung zwischen dem Prediger und der Gemeinde, die Zucht, in die das Bedürfnis und die Kritik, die Tradition und die gemeinsame Überzeugung der Gemeinde den Prediger nimmt. Er verliert sich nicht in Spekulationen, sondern bleibt bei den Tatsachen, bei dem Wirklichen und Möglichen. Freilich, volkstümlich waren auch diese Predigten nicht. Zu den Gebildeten sprach der Prediger unwillkürlich auch jetzt. Aber auf sie hat er tief gewirkt. Es war nicht nur Stein, auf den die Predigt über das, was wir fürchten sollen und was nicht, tiefen Eindruck

machte. Auch dessen Freundin, die Prinzeß Wilhelm, schrieb 1813 mit einer deutlichen Empfindung von der Wandlung, die Schleiermacher durchgemacht hatte: „Sonst liebte ich seine Predigtweise nicht so sehr, aber seit einem Jahre hat er seine Weise, sich auszudrücken, ganz geändert, so daß ich ihn jetzt sehr gerne predigen höre." Und Steffens bezeugt im Rückblick auf seine Zeit: „Es gibt keinen, der wie er die Gesinnung der Einwohner hob und regelte, und in allen Klassen eine nationale, eine religiöse, eine tiefere geistige Ansicht verbreitete. Berlin ward durch ihn wie umgewandelt und würde sich nach Verlauf einiger Jahre in seiner früheren Oberflächlichkeit selbst kaum wieder erkannt haben. Was ihm den großen Einfluß verschaffte, war dieses, daß er Christ war im edlen Sinne, fester, unerschütterlicher Bürger, in der bedenklichsten Zeit kühn mit den Kühnsten verbunden, rein Mensch in der tiefsten Bedeutung des Worts, und doch als Gelehrter streng, klar, entschieden. Die Kinder strömten zu seinem Unterricht, Frauen und Männer aus allen Klassen hingen ihm an. Sein Entschluß, sich für das schmachvoll gedrückte Vaterland zu opfern, hatte damals eine ansteckende Gewalt und unterhielt die kühne Gesinnung, die entschlossen war, nicht bloß bessere Zeiten untätig zu erwarten, sondern auch, wo sich die Gelegenheit darbot, durch die Tat herbeizuführen. Sein mächtiger, frischer, stets fröhlicher Geist war einem kühnen Heere gleich in der trübsten Zeit. Denn die Kräfte, die er in Bewegung setzte, waren keine vereinzelten, beschränkter Art, es waren die tiefsten und edelsten des ganzen Menschen in der höchsten, alle durchdringenden Einheit." Und einer seiner ältesten Schüler hat Schleiermacher noch 1834 das Zeugnis ausgestellt, „daß nichts dem Gleiches oder Ähnliches gesprochen wurde, als Schleiermacher in jenen Zeiten sprach." [1])

Schleiermacher selbst hat schon 1814 ausgesprochen, daß sich eine Wendung zum Besseren in der Kirche erkennen lasse: „Vieles hat sich allmählich zum Besseren geändert. Gott sei Dank! Christus darf fast nirgend mehr mit Sokrates um eine mäßige Hochachtung wetteifern; die dürftige häusliche und bürgerliche Moral, die niemandem sitzen wollte, sondern jedem zu kurz war oder zu lang, macht auf den Kanzeln wieder einer lebendigen Darstellung des Christentums Platz, und das süßlich-fade, empfindsame Geblümel einem kräftigen Stil." In Schleiermachers eigener Predigt treten

[1]) Bauer, S. 305.

die eigentümlich christlichen Gedanken zurück, und doch zeigt schon dieses sein Urteil, wie verfehlt es wäre, zu sagen, daß seine patriotischen Predigten in den Gedankenkreis der Aufklärung zurückgefallen wären. Denn der Glaube, der sich in ihnen ausspricht, ist von einer ganz anderen Stimmung getragen als der Vorsehungsglaube des Rationalismus. Der Prediger hatte die Wendung, die sich in den Reden über die Religion vollzieht, hinter sich; und sein eigenes Urteil sprach aus, daß er sich dessen bewußt war.

Der andere große Prediger der Zeit, der seit seiner Jugend mit offenem Auge und innerstem Anteil die gewaltige Geschichte der Zeit durchlebt hatte, Gottfried Menken in Bremen, hat in den Predigten jener Jahre den biblischen Gedankenkreis, die christliche Heilswahrheit in reicher und origineller Weise entfaltet, aber sich dabei fast jeder Anspielung auf die Zeitlage und aller patriotischen Predigt enthalten, so daß seine Homilien im gewissen Sinne ein Gegenstück zu Schleiermachers patriotischer Predigt bilden.

Unter den hervorragenden Predigern der Zeit, deren Predigt geschichtliche Bedeutung gewonnen hat, kann man neben Schleiermacher nur noch Bernhard Dräsekes Predigten über Deutschlands Wiedergeburt nennen. Er war ein Gesinnungsgenosse Schleiermachers, ein Freund der Steinschen Reform, die er als Durchführung der evangelischen Freiheit in seiner Predigt ebenso vertreten hat wie Schleiermacher. Von seinen patriotischen Predigten hat er selbst gesagt, daß sie sich in einem engen Kreis von Ideen bewegen und sich alle in einen Hauptgedanken auflösen. „Liebe, Arbeit, Kampf, Aufopferung fürs Vaterland und eine, durch das Bewußtsein, es gelte einer guten Sache, begründete Zuversicht auf den Herrn, Herrn; der heiligen Zeit gehören sie an und nur dieser." Daß die Zeit eine große und heilige sei, sprechen diese Predigten immer wieder aus. „Zu großen Taten ruft die große Zeit (am 28. März 1813), „Mit heiligem Geiste tauft die große Zeit." „Der Geist tut Wunder, wenn die Zeit ihn heiligt." Die Stimmung ist eine zuversichtliche. Am Neujahrstage 1813 begrüßte er die „schöne Zukunft": „Euch allen helfe Gott, daß ihr reif werdet für die bessere Zeit." In jeder Furcht sieht er Kleinglaube. „Ihr wolltet zittern, Kinder einer großen Zeit, statt euch zu ermannen." Die Stimmung ist im Unterschiede von Menken durch und durch patriotisch. Er kann eine Predigt mit dem Gebet schließen: „Segne, Vater, mit den reichsten und köstlichsten Gaben, segne jeden echten Patrioten in und außer

dieser Kirche!" In der Erhebung sieht er ein Werk des Heiligen Geistes, ein Pfingstfest, in welchem der Geist über „Menschen von allen Ständen ausgegossen wird". Freilich sprach auch dieser Prediger nicht zu Menschen von allen Ständen. In Inhalt und Form wandte er sich an die höheren Stände, und die eigentliche Volkstümlichkeit lag seiner prächtigen, schwungvollen Rhetorik ebenso fern wie der Dialektik Schleiermachers. Die populäre Kraft der reformatorischen Predigten war ihnen beiden nicht gegeben. Sie erreichten nur die Gebildeten, die eigentlichen Träger der Erhebung. In dieser Begrenzung lag ihre Kraft, aber auch ihre Schwäche.

Zum gemeinen Mann sprach viel unmittelbarer Ernst Moritz Arndt. Als K. v. Raumer Arndts Schrift „Landwehr und Landsturm" den Bauern, bei denen er im Quartier lag, vorlas, rief ein Bauernweib: „Ach, das ist prächtig! und alles mit Gott, alles mit Gott!" Wenn man wissen will, in welcher Stimmung der Mann aus dem Volke in den Befreiungskampf zog, so muß man sich an Arndts „Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann" halten. Schon der Titel zeigt, daß es eine durch und durch religiöse Schrift ist. Die Sprache ist biblisch; im Unterschied von all den Männern des deutschen Idealismus ist Arndts Frömmigkeit durch und durch alttestamentlich. Der Stil erinnert an Luther und noch mehr an Matthias Claudius, dem übrigens auch Dräseke nahe stand. Wie Idealismus und Erweckungsbewegung sich in ihrer Wirkung auf das Volk verbanden, zeigt diese Flugschrift am klarsten. Sie zeigt, wie wenig die Erhebung mit der deutschen Raufluft zu tun hatte. „Jeder Krieg, der nicht für Recht und Freiheit geführt wird, ist der größte Greuel." Aber „der Krieg ist eine heilige Arbeit, damit die Freiheit gerettet werde". Hier erscheint Napoleon als der große Tyrann, als ein Sohn der Hölle. „Auf, ihr Völker, diesen erschlaget! Denn er ist verflucht." Denn hier gilt die Losung: „Wer Tyrannen bekämpft, ist ein heiliger Mann. Das ist der Krieg, welcher dem Herrn gefällt." Die Franzosen galten als Spötter über alle Frömmigkeit und Verführer zu jeder Unsitte. Der Haß gegen sie wird deshalb gepredigt. Die Liebe, von der die Rede ist, ist die Liebe zu Volk und Vaterland: „Daß keine Liebe mir heiliger sei als die Liebe zum Vaterland!" Sie verbindet das ganze Volk über die Schranken der Konfessionen hinaus. Wer „die alten Streite über die Religion erneuern will", soll „bedenken, daß ich der ewige Gott bin, und daß mir alle gefallen, die reines Herzens sind". Und

doch spricht Arndt nicht nur vom irdischen Vaterlande und von dieser Welt. „Wir sehen dieses Leben nur als eine Wanderschaft an, und der Himmel heißt unser Vaterland." Der christliche Soldat begehrt nicht „den hohen Reiz der Ehre, sondern den unsterblichen Glanz der Ewigkeit". Man darf also nicht sagen, daß diese Frömmigkeit einen irdischen, diesseitigen Charakter trüge. Sie ist auch nicht nur alttestamentlich. Arndt spricht nicht nur mit den Worten des Psalters, sondern bekennt sich auch zu der Erlösung und Heiligung durch Jesum Christum, seinen einigen Sohn. Die Liebe, von der er redet, ist die christliche Liebe, die aus der Liebe Christi am Kreuze entsteht. Hier herrscht nicht die Frömmigkeit der Aufklärung, sondern wir hören die Klänge der romantischen, konfessionslosen Frömmigkeit. Arndt spricht nicht zu Berufssoldaten, Söldnerscharen und stehenden Heeren, sondern zu einem Volk in Waffen, das keine andere Ehre hat als die bürgerliche, sich in strenger Manneszucht vor Plünderung und Gewalttat hütet. Und der Grundgedanke dieses Katechismus ist, daß der Soldat ein Christ sein muß, wenn er Zucht und Ehre in der Furcht Gottes bewahren und sich vor Verzagtheit und knechtischem Sinn im Glauben bewahren will. Nur der Christ kann Soldat sein, denn er fürchtet sich nicht. Er ist frei von Ehrgeiz und Geldgier, demütig gegen die Wehrlosen und doch stolz. „Denn Gott wohnt nur in den stolzen Herzen," und, „auch die Demut ist stolz auf den Herrn."

Hier spricht ein Vertreter der Erweckungsbewegung zu dem neuen Volksheer, das Scharnhorst geschaffen hatte, und zu dem Volke, das durch die Reform Steins hindurchgegangen war. Das alte Heer Friedrichs des Großen hatte untergehen müssen, um in dem neuen Volksheer innerlich völlig umgebildet wiederzukehren.

Das Werkzeug, mit dem Friedrich der Große seine kriegerischen Taten vollbrachte, verbarg hinter der glänzenden Front auch schwere moralische Schäden. Sie blieben dem Auge vorurteilsloser Kritiker, die sich durch den Glanz der Kriegstaten des Königs nicht blenden ließen, nicht verborgen. Das Heer bestand nur zu etwa einem Drittel aus eingeborenen und ausgehobenen Kantonisten und Landeskindern. Ihnen fehlte es nicht an Vaterlandsliebe, Königstreue und Begeisterung. Aber auch diese wurde gedämpft durch die Ausnahmen von der Dienstpflicht, die sich auf die durch Vermögen und Lebensstellung begünstigten Klassen erstreckten. „Die eigentliche Last der Heeresergänzung fiel auf die Tagelöhnerfamilien und armen

Handwerker, die nicht imstande gewesen waren, sich ein Besitztum zu erwerben." Sie war „eine gegen die Armut ausgeübte Gewalttat". So urteilte sogar Boyen. Diese Ausnahmen erregten die Eifersucht der unteren Schichten der Bevölkerung und wirkten sozial verbitternd. Dazu kam, daß auch aus den befreiten Bevölkerungsschichten die liederlich gewordenen Individuen ausdrücklich für den Soldatenstand bestimmt wurden. Diese Söldner waren der Auswurf der Gesellschaft, nach Scharnhorsts Urteil: „Vagabunden, Trunkenbolde, Diebe, Taugenichtse und andere Verbrecher aus ganz Deutschland."[1]) Sie verseuchten das Heer moralisch. Laukhard erzählt mit der bei liederlichen Menschen üblichen Übertreibung, daß jeder Soldat eine Dirne gehabt habe, und zwar waren die Soldatendirnen Mädchen der niedrigsten Sorte. Trotzdem heirateten die Soldaten diese Dirnen oft genug, wie denn die meisten älteren Soldaten verheiratet waren. Auf dem Feldzug in Frankreich 1793 begleiteten Soldatenweiber und Dirnen das preußische Heer. In Berlin trug man kein Bedenken, die Soldaten in Bordellen einzuquartieren, wie ebenfalls Laukhard erzählt. Aber nicht nur er berichtet, daß meistens gewaltige Zoten gesungen wurden, auch Boyen klagt darüber, und Scharnhorst bedauerte auf dem Feldzug 1793 in Frankreich, daß die Soldaten „beständig Zoten sängen". Das Militärlazarett war denn, wie Uli Braecker erzählt, auch „das traurigste Spektakel unter der Sonne, bei dem einem, der nicht gar unsinnig ist, die Lust an Ausschweifungen bald vergehen muß". Noch als alter Mann dachte ein so begeisterter Soldat wie der General Adolph von Thiele „mit Schaudern daran zurück, was er als Knabe damals mit habe ansehen und anhören müssen", als er sich als Fähnrich unter den Söldnern, „so ziemlich dem Auswurf aller Nationen", in „einer Flut von Schmutz" befand.[2])

Das eigentlich verderbliche Element im Heere waren die Ausländer und damit der größere Teil des Heeres. Es waren Deserteure anderer Heere, besonders Russen, Verbrecher, „die sich oft nur anwerben ließen, um dem Zuchthause zu entgehen, und bei erster Gelegenheit wieder davonliefen, notorische Taugenichtse, mit denen nichts anzufangen war, und welche man durch keine Korrektionsmittel zur Ordnung bewegen konnte, es wäre denn durch die härtesten Strafen." So erzählt Klöden, der als Soldatensohn und Kasernenbewohner das alte Heer von Kind auf gründlich kannte.

[1]) Vgl. bei Lehmann, Scharnhorst, 2, 79.

[2]) v. Diest, Aus der Zeit der Not und Befreiung Deutschlands, S. 202.

Gerieten einmal so brave Burschen, wie Uli Braecker, der arme Mann vom Tockenburg, ins Heer, so waren sie durch die Werbeoffiziere belogen und vergewaltigt und riefen Gott zum Zeugen an, daß sie sich „dies Sklavenleben nicht selbst gewählt, sondern daß böse Menschen sie betrogen hätten". In den Bürgerfamilien wie in Klödens Elternhause und in Magister Laukhards Bekanntenkreise betrauerte man die Angeworbenen wie verlorene Söhne. Jahn beschwert sich darüber, daß der Ausdruck Volk dadurch heruntergekommen sei, daß man von einem Angeworbenen zu sagen pflegte: er ist unter das Volk gegangen. Die beständige Neigung zu desertieren konnte nur durch barbarische Strafen niedergehalten werden, besonders durch die entehrende, oft willkürlich verhängte öffentliche Prügelstrafe, die Pflichtbewußtsein und Ehrgefühl zerstörte und das ganze Heer demoralisierte. Zitternd und totenblaß sah Uli Braecker, wie „man sie durch zweihundert Mann achtmal die lange Gasse auf und ab Spießruten laufen ließ, bis sie atemlos hinsanken — wie sie des folgenden Tages aufs neue dranmußten, die Kleider vom zerhackten Rücken heruntergerissen, und wie wieder frisch drauf losgehauen wurde, bis Fetzen geronnenen Blutes ihnen über die Hosen hinabhingen." — „Dann," sagte er, „lieber sterben als Spießrutenlaufen." Furchtbare Verbrechen und Selbstmordversuche bewiesen, wie ernsthaft diese Wahl gemeint war. Mit Entsetzen hörte Uli Braecker die irren Reden eines durch diese barbarische Zucht wahnsinnig Gewordenen. Den Feldprediger erwähnt er nur, um zu erzählen, daß er seinen Predigttext: Bis hierher hat der Herr geholfen, unwillkürlich auf seine Verabredung zur Desertion bezog. Als ihm das gelungen war, heißt es: Wie dankten wir Gott dafür.

Die Erweichung der Zucht unter Friedrich Wilhelm II. wirkte ebenfalls nicht günstig, weil sie zugleich eine Erschlaffung der Disziplin war und die Offiziere, besonders die höheren, schonte.

Auch das Offizierkorps litt an schweren moralischen Schäden. Die Offiziere der niederen Chargen waren meist unverheiratet. „König Friedrich II. hatte durch seine Einrichtungen die Offiziersehen beinahe unmöglich gemacht, und nur bei bedeutendem Vermögen wurden sie erlaubt." (Klöden.) Die jüngeren Offiziere waren daher zum größten Teil verroht und unsittlich. Die verheirateten Offiziere waren darauf angewiesen, durch Ersparnisse an den Löhnungen ihre Einkünfte zu vermehren. Durch diese Art des Geldverdienstes kam es nach Boyens Urteil so weit, daß die anständigen

Offiziere wohl noch ihren persönlichen Ruf, aber nicht mehr die allgemeine Standesehre aufrecht halten konnten. Nimmt man dazu, daß ein großer Teil der Subalternoffiziere wissenschaftlich völlig ungebildet war, so ist es begreiflich, daß der Offiziersstand, einst hoch geehrt, jetzt sogar im Heere selbst weithin Ansehn und Achtung verlor. Allerdings lebte die Erinnerung an die Zeit Friedrichs des Großen, aber sie „hatten nur einen törichten Dünkel genährt, der einen Teil unsrer Unfälle herbeiführte und in um so größere Schwäche umschlug" (Boyen). Friedrich der Große hatte das Heer mit seinem Geist beseelt und es ganz zu seinem Werkzeug gemacht. Wie er diese Söldnerbande persönlich zusammenhielt, bezeugt ein so heruntergekommener Söldner wie Magister Laukhard: „Der Gedanke, daß man zu ihm gehöre, erhebt zum Olymp hinauf." Das Heer war, sagt Klöden, eine Maschine, durch eine starke Feder in Gang gehalten. „Ein neuer Krieg brach aus; aber an der Spitze des Heeres fehlte der große, geniale Mann, die eine starke, elastische Feder, die einheitliche Leitung, und das Heer war aufgelöst." Ohne ihn war es wie sein Staat zu einer seelenlosen Maschine geworden, die allmählich verrostete, und bei dem starken Stoß des nächsten Krieges zerbrach. Die Niederlage war kein äußeres militärisches Mißgeschick, sondern sie machte den inneren moralischen Verfall des Heeres nur offenbar.

Neben diesen tiefen Schatten darf man nicht übersehen, daß die christliche Erziehung des Volkes im Heere noch zu spüren war. Selbst Magister Laukhard bezeugt widerwillig, „daß viele Soldaten noch große Verehrer des Kirchengehens sind", und erzählt von einem Unteroffizier, der trotz aller Roheit täglich eine Andacht las und alle Sonntag regelmäßig zur Kirche ging. Es war die bürgerliche Sitte, die im Heere nicht ganz unterging. Das Heer wurde denn auch innerlich weniger aufrecht erhalten durch patriotische Motive als durch die Kraft des schlichten Gottvertrauens, welches, wenig berührt durch Aufklärung und Pietismus, als Erbe der reformatorischen Volkserziehung Offiziere und Mannschaften besonders in der Stunde der Gefahr miteinander verband. Der General Günther, ein Offizier der friderizianischen Armee, der ganz in dieser Frömmigkeit aufgewachsen war, sagte über diese Frömmigkeit, indem er sie gegen die Philosophie der Aufklärung vertrat: „Der Siebenjährige Krieg beweist noch immer, welchen vaterländischen und kriegerischen Enthusiasmus die Religion bei den braven Pommern hervorbrachte,

wenn sie mit einem Morgenliede dem Feinde in den Schlachten entgegengingen."[1]) Die religiöse Kälte, die in der Umgebung Friedrichs des Großen und des Prinzen Heinrich herrschte, hielt sich zunächst in den Sphären, die von der französischen Bildung durchdrungen waren, und war auch den höheren deutschen Offizieren fremd. Auch in der Truppe selbst, unter den ausländischen Söldnern, war mancher braver Junge, der sich wacker durchschlug, wie Uli Braecker. Der stärkte sich gegen die Anfechtungen des Soldatenlebens, indem er „im Halleschen Gesangbuch las oder betete", und hielt sich von den rohen Versuchungen des Garnisonlebens fern, weil ihm „das Berliner Weibsvolk ekelhaft und abscheulich" war.

Die Frömmigkeit des friderizianischen Heeres hatte den allen Soldaten gemeinsamen Zug zum Fatalismus. Für den höheren Offizier galt es als „die Erreichung des höchsten Grades der Philosophie, dem Tode gelassen entgegenzugehen".[2]) Der Feldprediger forderte „die völlige Unterwerfung unter die Führung Gottes und den Glauben, daß alles zu unserem Besten abzwecke", und der Soldat sang:

„Ich hab' mich Gott befohlen,
Er mach's, wie's ihm gefällt."[3])

Diesen Charakter trug z. B. auch der Glaube Blüchers; neben aller Wildheit und Zügellosigkeit hielt er sich doch immer wieder in der Not an den Bibelsprüchen aufrecht, die auch ihm wie seinen Zeitgenossen im Gedächtnis festsaßen. Und seine Bescheidenheit nach dem Siege wurzelte darin, daß er Gott allein die Ehre gab.[4]) Aber längst hatten aufmerksame Beobachter, besonders die Feldprediger, bemerkt, daß in den Jahrzehnten nach dem Siebenjährigen Kriege der religiöse Sinn im Heere allmählich abnahm.[5]) Erst durch die Heeresreform und die Befreiungskämpfe wurde er wieder geweckt. Für die moralische Erziehung des Heeres und des Volkes ist Scharnhorsts Reform von größter Bedeutung gewesen.

Der Reformator des Heeres, Scharnhorst, war mehr noch als Gneisenau und Clausewitz ein Autodidakt, der der Schriftsprache nie ganz mächtig geworden ist. Die klassische Literatur des Idealismus hat ihn nicht berührt, nur M. Claudius hat auf ihn gewirkt. Er war mit bewußter und gewollter Beschränkung nur Soldat.

[1]) Meinecke, Boyen I, 50. [2]) a. a. O. S. 32. [3]) a. a. O. S. 13.
[4]) Treitschke I, 454, 576. [5]) Meinecke, Boyen, S. 14.

Und doch war er ein Sohn des achtzehnten Jahrhunderts. Die Humanitätsidee war seine Religion. Er glaubte an die Vernunft wie nur irgend ein Jünger der Aufklärung. Sie war ihm „der einzige reine Ausfluß göttlicher Kräfte", „die einzige göttliche Kraft".[1]) Aber als Sproß einer niedersächsischen Bauernfamilie und als Soldat war er Realist mit einem scharfen Auge für die Wirklichkeit. Der Widerspruch zwischen der Welt, in der er lebte, und der Vernunft, an die er glaubte, weckte einen pessimistischen Zug in ihm, der in den Feldzügen in Frankreich nur noch bestärkt wurde. „Es ist so viel Elend in der Welt, daß ich mir (!) vor der Vernunft schämen muß."[2]) Ein bitteres Gefühl über die Ungerechtigkeit der Welt durchbricht immer wieder den optimistischen Glauben an die Vernunft, „alles ist voller Ungerechtigkeit auf der Welt."[3]) Dazu kommt der Fatalismus, der alte Soldatenglaube, durch den die Stimmung nur verdüstert wird. Das Schicksal kehrt in seinen Briefen immer wieder. „Das blinde Geschick kehrt sich darum nicht, es zerreißt und knüpft aneinander ohne alles Gefühl der Gerechtigkeit."[4]) Zufriedenheit und Dankbarkeit „gegen das vielleicht zufällige Geschick" — das sind die „religiösen Empfindungen", die er seinen Kindern gezeigt wissen will.[5]) Als realistischer Soldat widersprach Scharnhorst vor allen Dingen dem Lieblingsideal der Aufklärung, dem Ideal des ewigen Friedens. Kant und Herder richteten von diesem Ideal aus ihre Kritik gegen die stehenden Heere. Gegen diese Folgerung, die aus dem Humanitätsideal gezogen wurde, lehnte sich der weltkundige nüchterne Realismus des Soldaten auf. Nur die Furcht vor einer bewaffneten Macht hält die Völker im Zaum. Ein ungerüsteter Staat ist eine beständige Kriegsgefahr. Der ewige Friede ist ein Traumbild, die Freiheit kann nur durch stehende Heere verteidigt werden. Darum ist dieser Anhänger der Humanitätsreligion doch ein Gegner eines ihrer Lieblingsideen, der Miliz, die das stehende Heer ablösen sollte.

Ebenso war er schon als Soldat ein Feind der Revolution. Einen Blick für die Gründe der Revolution hat er als weltkundiger Mann gleichwohl gehabt. Er warnte davor, „ja nicht öffentlich von den Ungerechtigkeiten der höheren Stände gegen die niedrigen zu reden, und insbesondere deswegen nicht, weil die

[1]) 25. 4. 1793; 1. 6. 1793. [2]) 4. 8. 1793. [3]) 21. 5. 1793.
[4]) 11. 5. 1793. [5]) Juni 1794.

meisten Menschen der höheren Stände zu schlecht und zu dumm sind, um etwas nachzugeben, und also eine Rebellion unvermeidlich ist, wenn die Niederen jetzt etwas fordern."[1]) Er urteilte darin nicht anders als Gneisenau und Stein.

Darum war er beweglich genug, um aus dem Fall Preußens zu lernen, fähig, umzulernen und zugänglich für die Idee einer Reform. Auch ihn hat die Niederlage, die er erlebte, über die Aufklärung hinausgehoben. Freilich wurde es ihm schwer, sein Inneres zu öffnen. Zu der Verschlossenheit und bedächtigen Vorsicht des niedersächsischen Bauern kam die Gewöhnung an Mißtrauen und Vorsicht und eine eigentümliche individuelle Abneigung, seine innersten Gedanken auszusprechen. Noch im französischen Feldzug 1793 stieß ihn das „entsetzlich religiöse Land" Belgien ab. Angesichts des belgischen Katholizismus sagt er: „Es ist eine herrliche Sache um die Religion! Ohne Gefühl für das, was recht und unrecht ist, sich auf den lieben Gott verlassen: damit ist man immer fertig!" Aber in der Regel blieb er in seinen religiösen Äußerungen nach Art der Niedersachsen zurückhaltend, kühl und verschlossen. Trotzdem ist es nicht zu verkennen, daß die Zeit der Not ihn innerlich umgewandelt hat. Er hatte ihren Wert erfahren, ohne sich durch sie zerbrechen zu lassen: „Ich bin", sagt er, „im Unglück nie unglücklich gewesen, und wäre es nach den geheimsten und verborgensten Gefühlen meines Herzens gegangen, so hätte uns die Vorsehung noch in eine andere Lage bei der letzten Katastrophe gesetzt, wo die Verzweiflung die höheren Gefühle vielleicht geweckt hätte."[2]) In dieser entscheidenden Erkenntnis, daß der Zusammenbruch Preußens das Ziel einer völligen inneren Umgestaltung hätte, schrieb er an Clausewitz die schönen Worte: „Man muß der Nation das Gefühl der Selbständigkeit einflößen, man muß ihr Gelegenheit geben, daß sie mit sich selbst bekannt wird, daß sie sich ihrer selbst annimmt; nur erst dann wird sie sich selbst achten und von anderen Achtung zu erzwingen wissen. Darauf hinzuarbeiten, das ist alles, was wir können. Die alten Formen zerstören, die Bande des Vorurteils lösen, die Wiedergeburt leiten, pflegen, und sie in ihrem Wachstum nicht hemmen, weiter reicht unser hoher Wirkungskreis nicht."

Selbständigkeit, Reform, Wiedergeburt des Volkes — das war ganz im Sinne Steins gesprochen. Was Stein für das Volk geleistet

---

[1]) 27. 1. 1793. [2]) 10. 8. 1807.

hat, hat Scharnhorst für das Heer getan. Ein Gesinnungsgenosse des Idealismus und der Erweckungsbewegung war Scharnhorst dadurch, daß es ihm in der Reform nicht um Äußerlichkeiten zu tun war. Er sah den Schaden nicht in der Technik, sondern im Geist des Heeres, und darum kam es ihm, wie er an Clausewitz schreibt, „auf eine innere Reorganisation des Militärs in Hinsicht . . . insbesondere auf den Geist" an. Diese innere Reform des Heeres schien ihm nicht nur die notwendigste, sondern die einzig mögliche Maßregel: „Kann man durch innere Einrichtung den Geist der Nation heben, den Samen zu Früchten bringen, welche dereinst unter glücklichen Umständen reifen können, so tut man alles, was der jetzige schwache, kranke Zustand erlaubt."[1])

Aus dieser Erkenntnis, durch welche Scharnhorst dem einst als Schwärmerei verworfenen Idealismus sich näherte, entstand die Heeresreform. In dieser Hinsicht galt Scharnhorst die französische Revolution, so sehr er sie sonst verabscheute, als vorbildlich. Führt sie doch der Krieg mit den Hilfsmitteln der ganzen Nation. Darin war er einig mit Stein, für den der im übrigen gehaßte revolutionäre Wohlfahrtsausschuß „Nachahmung und Bewunderung verdiente bei seiner Aufstellung und Entwicklung der Streitkräfte der Nation".[2]) Auch das war vorbildlich, daß es im Revolutionsheere keine entehrenden körperlichen Strafen mehr gab. Scharnhorst verschmähte in der Heeresreform so wenig das Vorbild der französischen Revolution, als es Stein in der Reform des Staates unbeachtet ließ. Auch er lernte die religiösen und moralischen Motive der Begeisterung, des Patriotismus, die er einst über der militärischen Disziplin, der Technik des Dienstes, dem Zwang, der Zucht und dem Geld als Schwärmerei verachtet hatte, jetzt schätzen. Schon 1806 hatte er gesagt: „Wir haben angefangen, die Kunst des Krieges höher als die militärischen Tugenden zu schätzen. Dies war der Untergang der Völker in allen Zeiten." Er bekam ein Verständnis für die Idee des Volksheeres, welches der zünftige Soldat einst als Miliz verachtet hatte. Von Natur hatte er Verständnis für den Wert moralischer Motive. Schon auf dem Feldzug in Frankreich war es ihm nicht entgangen, daß im Kriege „der Mann ohne Bildung ein wahres Vieh" ist, und „daß ungebildete Offiziere ebenso tierisch als

[1]) An Clausewitz 17. 12. 1807.
[2]) Lehmann, Scharnhorst 2, 554; Stein 1811.

die Gemeinen waren".[1]) Darin lag schon die Schätzung des Geistes der Truppe. Auch über den Geschichtsunterricht der Offiziere sagt er ganz im Sinne der Idealisten, „daß er nicht so sehr Sache des Gedächtnisses sein dürfe, Anhäufung von Tatsachen, sondern Erzählung wichtiger Ereignisse, die auf das Herz wirken, . . mehr Philosophie, Erfahrungslehre der Handlung der Menschen.[2]) Es war die innere Verwandtschaft mit dem Idealismus, die sich in der Heeresreform durchsetzte.

Scharnhorst war doch von Anfang an so sehr ein Zögling der Humanitätsreligion, daß ihm die barbarischen Strafen immer peinlich gewesen waren. Indem das Söldnerheer verschwand, die Werbung von Ausländern aufhörte, das Heer zum Volk in Waffen wurde, trat Humanität, Ehre und Pflicht an die Stelle der barbarischen Zucht; das Lockmittel des Soldes und der Beute und die entehrenden Strafen wurden abgeschafft, wie es Gneisenau in dem klassischen Aufsatz „Freiheit des Rückens" aussprach. Der Offizier sollte sich durch seinen inneren Wert und seine Gerechtigkeit Liebe, Vertrauen und Gehorsam erwerben.[3]) Die Heeresreform gehört als ein wesentliches Glied in die Wiedergeburt des deutschen Volkes hinein; für die Erziehung des Volkes hat sie mehr bedeutet, als manche Erziehungs- und Schulreform. Sie war ein Ausdruck und eine Folge der Wendung des ganzen deutschen Lebens hinaus über die Aufklärung, unzweifelhaft eine der Wirkungen des Idealismus. Einst war Scharnhorst ein Aufklärer gewesen, für den die Vernunft die höchste göttliche Kraft war, der Staat und das Heer der Aufklärung das höchste Ideal. Jetzt, nachdem die Aufklärung ihre Katastrophe erlebt hatte, ihr Staat und ihr Heer Bankerott gemacht hatten trotz aller militärischen Disziplin und kriegerischen Kunst, lernte er das schätzen, was höher ist als alle Vernunft und was er einst als Schwärmerei verachtet hatte. Er wurde damit zum Gesinnungsgenossen der Idealisten. Seine Reform ist ein Werk des Idealismus, des Glaubens an den Geist.

Und doch hatte er wie alle Reformer, wie Stein und Boyen, Gneisenau und Clausewitz ein Aber gegen den Idealismus. Er blieb in seinem praktischen militärischen Urteil ein Realist, der die harte Wirklichkeit der Dinge sah und die Notwendigkeit, mit ihr zu rechnen, anerkannte. Sein Heer war doch nicht die von den Idea-

[1]) 5. 6. 1793. [2]) 4. 12. 1809. [3]) Lehmann, Scharnhorst 2, 115.

listen geforderte Miliz, sondern die beiden Ideale des stehenden Heeres und der Miliz waren in dem höheren Ideal des Volksheeres miteinander verbunden. Auch an dieser Stelle zeigte es sich, daß die Führer des deutschen Volkes zwar durch den Idealismus hindurchgingen, daß sie aber notwendig über ihn hinauskommen mußten.

Das zeigt sich auch in der Selbstbeurteilung dieser Männer. Ein durchgehender Charakterzug ihrer aller ist es, daß sie ein hohes Pflichtgefühl hatten, aber daß sie frei waren vom Ehrgeiz. Das gilt von Stein und Gneisenau, von Boyen, Clausewitz und Scharnhorst und auch von Humboldt. Die phantastische Selbstüberschätzung, in der die spekulativen Philosophen sich eine weltgeschichtliche Bedeutung beilegten, und zwar jeder sich selbst, lag den Männern der Tat fern. Das überstiegene Selbstbewußtsein der Idealisten war schwer zu stören, aber die Soldaten und Staatsmänner erkannten bald in der Welt der Tat die Grenze ihrer Macht. Eine wohltuende Demut zeichnet sie deswegen bei allem Bewußtsein ihrer Kraft vor den idealistischen Philosophen aus. Immer kehrt in diesem an Tatkraft und Leistung so starken Geschlecht die Klage wieder: es ist kein Großer unter uns, niemand ist da, der der schweren Zeit gewachsen ist. Noch 1813 schrieb Humboldt: „Es ist schrecklich, daß in dem Moment, wo das Größte vorgeht, was die Geschichte seit langer Zeit gesehen hat, doch kaum ein einziger Mensch auftritt, der des Augenblicks würdig wäre.“ [1])

Besonders ergreifend ist die Selbstbescheidung Scharnhorsts, der doch die Kraft in sich fühlte, das Ganze zu leiten. Wie ergreifend ist die Tragik seines Lebens in dem letzten Brief an seine Tochter ausgesprochen, in der er seines Herzens tiefsten Wunsch ausspricht, dessen Erfüllung ihm versagt blieb: „Mein Leben gäbe ich für das Kommando eines Tages.“ Hier war der idealistische Drang dieses ganzen Geschlechtes zur Tat und daneben der Realismus, der sich nicht mit inneren Taten begnügen konnte, sondern wahrhaftige Tat verlangte, und weil der Wille begrenzt war, vor jeder Selbstüberschätzung geschützt blieb. Und doch hat er ein großes Werk getan.

Neben Scharnhorst kann man als charakteristischen Vertreter des Geistes, der unter den höheren Offizieren des Befreiungskampfes herrschte, Boyen nennen. Aus einem Hause, in dem die Frömmig-

[1]) 17. 8. 1813 an Karoline.

keit und die Zucht der alten Zeit herrschte, kam er unter den Einfluß der Aufklärung und war ein Hörer Kants, ohne eigentlich sein Schüler zu werden. Seinem natürlichen und naiven Realismus wollte der transzendentale Idealismus durchaus nicht einleuchten. Aber in bezug auf die Lebensanschauung ist er ein Beweis dafür, wie die Kantische Ethik und die Erziehung im preußischen Staat und Heer sich in ihrer Wirkung miteinander verbanden. Als ein Kind seiner Zeit führte er ein Tagebuch, um sich selbst zu prüfen und zu erziehen, wie dies durch den Pietismus im deutschen Volke Sitte geworden war. Diese Selbstbekenntnisse sind lediglich eine scharfe Selbstkritik, streng und nüchtern, voll scharfer und klarer Selbstbeobachtung, ohne Selbsttäuschung und Beschönigung und ohne jede Selbstgefälligkeit und Selbstbespiegelung, aber auch ganz ohne die Bußstimmung und das Klagen und Verzagen der Pietisten, mit naivem Zutrauen zu der Kraft der Besserung. „Die Gebote der Vernunft und Tugend im Auge zu behalten, Herr über meine Leidenschaften und Schwächen zu werden, . . . dies ist das Ziel, nach dem ich strebe.“[1]) Die Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften und der Fortschritt in der Tugend sind das Ideal dieses Jüngers der Aufklärung; eine straffe Disziplin, die sorgfältig die Fortschritte in der Tugend mißt und bucht, die sich z. B. gebietet, jede Veranlassung zur Sinnlichkeit auch durch Essen und Trinken streng zu vermeiden, eine ernste Selbstzucht zeichnet ihn aus. Die eingeflochtenen Gebete zeigen die Art dieser Frömmigkeit. Er bittet den Weltengebieter, seine Kraft zu stärken und sein Gewissen zu schärfen. „Laß es nie schlummern, möge es bei dem kleinsten Fehltritt mich wecken und ich dann mit männlicher Kraft erwachen und schnell in mein Geleise zurückkehren.“ „Laß mich nicht zurücksinken, damit ich endlich, wenn auch langsam, die jahrelang geduldeten Fehler überwinde, der Vernunft ihre unumschränkten Rechte einräume.“ Hier verband sich das straffe Pflichtgefühl des preußischen Offiziers mit der ererbten und festgehaltenen Übung des Gebets und mit dem Pflichtbewußtsein Kants, wenn auch nicht in der schulmäßigen Form, die Kant seiner Ethik gab. Dazu kam das Gottvertrauen, welches das deutsche Volk sich durch die Aufklärung hindurch gerettet hatte. Als er 1806 verwundet und verzagt in Weimar lag, tröstete ihn das Lied des Nachtwächters:

---

[1]) Meinecke I, 126—146.

„Was unser Gott geschaffen hat,
Das will er auch erhalten."

„Eine Menge kleinmütiger Zweifel, die mich soeben beunruhigten, waren wie verschwunden, und ich blickte mit neuem Vertrauen für meine Zukunft zu dem Allmächtigen empor, der mich so oft schon väterlich schützte."

Die rationalistische Stimmung, unter deren Einfluß auch Boyen stand, wurde durch den Schwung, der Reformer und Idealisten über die Aufklärung emporhob, überwunden. Ein religiöser Glaube, der über den Rationalismus hinausging, vereinigte alle Reformer miteinander. Auch Boyen war ein Anhänger der Stein-Hardenbergschen Reform und verteidigte sie energisch gegen ihre reaktionären Gegner, indem er den Zusammenhang zwischen der Reform und der Erhebung hervorhob. Er fand den Tadel der Reform, der sie als übereilt und unnötig schilderte, lächerlich und boshaft. Er erkannte in dem Befreiungskampf für die Erhaltung des Staates die Dankbarkeit des Volkes für die ihm gegebene gerechtere Stellung: „Dieses Gefühl der Dankbarkeit gegen die Regierung, die wieder geweckte Nationalehre und die dadurch erzeugte geistige Kraft haben den Staat gerettet. Möge dies nie verkannt werden."

Besonders trat er für die Scharnhorstsche Heeresreform ein, für die Abschaffung der Prügelstrafe, der sich die alten Offiziere angeblich im Interesse des Dienstes widersetzten: „Die durch gerechte Gesetze verstärkte Treue und Anhänglichkeit des Heeres, das durch menschliche Behandlung in der Brust jedes Kriegers geweckte Ehrgefühl ist etwas mehr wert als die Privatbequemlichkeit sämtlicher Stabsoffiziere der gesamten Christenheit." In der Reform des Staates und des Heeres verbanden sich Religion, Vaterlandsliebe und Idealismus zu einer Einheit, der Gneisenau in der Denkschrift vom August 1811 als Antwort auf den verzagten und nüchternen Bescheid des Königs einen höchst bezeichnenden Ausdruck verliehen hat: „Religion, Gebet, Liebe zum Regenten, zum Vaterlande, zur Tugend sind nichts anderes als Poesie; keine Herzenserhebung ohne sie. Wer nur nach kalter Berechnung seine Handlungen regelt, wird ein starrer Egoist. Auf Poesie ist die Sicherheit der Throne gegründet." Es ist der treffendste Ausdruck für die idealistische Stimmung, die die Gebildeten in Volk und Heer erfüllte.

Gneisenau selbst stand ganz in dieser geistigen Bewegung. Sein Vater war protestantisch, seine Mutter katholisch. Er wurde prote-

ſtantiſch und zunächſt nach Luthers Katechismus, ſpäter aber im Hauſe ſeiner Großeltern katholiſch unterrichtet, hielt ſich aber nicht zur katholiſchen, ſondern zur proteſtantiſchen Kirche, ohne förmlich zu ihr überzutreten und ließ ſeine Kinder proteſtantiſch erziehen.[1]) Sein Chriſtentum iſt ein Vorſehungsglaube, dem der fataliſtiſche Zug des Soldatenglaubens nicht fehlt; er ſelbſt nennt das ſtoiſch: „Als Chriſt muß man ſich in alles finden und vollends als Philoſoph! Wir haben wirklich Gelegenheit gehabt, die hohen Lehren der Stoa zu üben.“[2]) Auch er verdankte, wie die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, einer Frau „ſeine Lebensphiloſophie“. Es war die Frau des Miniſters von Trützſchler, die „durch ihre reine und zugleich heitere Moral manchen Keim des Guten in ihm befeſtigte“. Seine Religion war urſprünglich Pflichtgefühl und Gottvertrauen; ſo ſchreibt er an ſeine Frau: „Jeder tue an ſeinem Ort, was ſeine Pflicht iſt, und ſei unbekümmert um die Folgen, welche in der Hand des Höchſten ſtehen. . . . . Sei alſo getroſt . . . . und vertraue einem höchſten Weſen, das uns alle liebreich umſchließt.“

Das war das Chriſtentum der deutſchen Aufklärung. Deſſen Schranke hat Gneiſenau gelegentlich ſelbſt ſchmerzlich empfunden. Nach dem Tode ſeiner verheirateten Tochter ſchrieb er an Clauſewitz: „Es iſt ſchmerzlich, an ſolchen Merkzeichen des Lebens vorüberzugehen, wo ein Kreuz am Wege uns ſagt, daß da ein geliebtes Weſen geendet und von uns nun geſchieden iſt, vielleicht auf ewig! Wie glücklich ſind, die in der Einfalt ihres Herzens ſicher ſind, daß ſie ihre Lieben wiederſehen werden in Fleiſch und Gebein, mit allen unſeren Erinnerungen und menſchlichen Gefühlen. So trägt meine Frau mit Ruhe und Heiterkeit ihren Verluſt, wenngleich oft noch ihre Tränen fließen; aber ihr iſt ein künftiges Leben die höchſte Gewißheit dieſer Erde.“

Über den Vorſehungsglauben der Aufklärung, der im Glücke der Einzelnen das Ziel der göttlichen Weltregierung ſah, iſt auch Gneiſenau durch die harte Zeit hinausgehoben. So ſchrieb er an ſeine Frau (2. Nov. 1809 aus London): „Es gibt entweder keine Vorſehung in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes, oder ſie hat dieſen Zuſtand der Dinge herbeigeführt, um uns für unſre Weichlichkeit, Unentſchloſſenheit, Genußliebe uſw. zu ſtrafen.“ Er beugte ſich

---

[1]) An Nicolovius 16. Auguſt 1830.

[2]) An Frau von Trützſchler 31. März 1807.

unter den Zorn und die Strafe Gottes. Ebenso schrieb er in der ersten Denkschrift vom Sommer 1808: „Beginnen wir demnach den ehrenvollen Kampf mit mutigem Herzen und im Vertrauen auf Gott, der eine gerechte Sache nicht verlassen wird, sofern er nicht um höherer Zwecke willen unsern Untergang beschlossen hat, der vielleicht nur deswegen uns so tief sinken ließ, um aus demselben Deutschland, worin religiöse Freiheit aufblühte, die politische zugleich mit der Veredlung der Völker, die nur in ihrer wechselseitigen Unabhängigkeit gedeihen kann, ausgehen zu lassen." Das war mehr als der eudämonistische Vorsehungsglaube der Aufklärung, es war die Ergebung in den Willen Gottes, der auch durch den Untergang des Volkes hindurch ein höheres Ziel erreicht.

Der Geist, der im Offizierkorps lebte, spricht sich am klarsten in den Briefen von Karl von Clausewitz aus, denn er war zugleich ein Zögling des Heeres und ein Jünger des deutschen Idealismus, Soldat und Denker, ein Philosoph des Krieges, ein Zögling Scharnhorsts und ein Freund Gneisenaus, ein typischer Vertreter des deutschen Offizierkorps in dieser Vereinigung von Militarismus und Idealismus. Aus einem Geschlecht entsprossen, das in zwei Generationen dem Pfarrstande angehört hatte, war er aufgewachsen als ein Sohn des Lagers in einem rohen Soldatenhaufen ohne die Erziehung der Familie. Als in einer Zeit unfreiwilliger Muße „der Blick des Geistes zum erstenmal in sein Inneres fiel", gerieten ihm „zufällig einige Illuminatenschriften in die Hände". Jetzt erwachte neben dem militärischen der philosophische Ehrgeiz in ihm, die Neigung zur Spekulation und das Interesse für die Literatur. Mit seiner mangelhaften Vorbildung wurde er ein Meister des Gedankens und des Wortes: ein Offizier, der als echter Sohn dieser literarischen Zeit keinen höheren Ehrgeiz kannte als „ein Buch zu schreiben, das nicht nach zwei oder drei Jahren vergessen werde". Sein Buch über den Krieg, welches bis heute die Kriegswissenschaft beherrscht, ist doch ganz ein Erzeugnis der deutschen Spekulation, in deduktiver Methode ausgehend vom Wesen des Krieges und von da aus die notwendige Form der Kriegführung konstruierend, ein merkwürdiges Dokument des deutschen Geistes.

Als ein Gesinnungsgenosse des deutschen Idealismus, stand er ihm doch mit selbständiger Kritik gegenüber. In Fichtes Reden sagte ihm der religiöse Grundzug zu. „Was er über die Bestimmung des Menschengeschlechtes und über Religion gesagt hat, ist sehr in

meinem Geschmack." Die Religion des Idealismus weckte in ihm ein Echo. Aber erst die von ihm erlebte Geschichte rief sein religiöses Nachdenken wach. Der Fall Preußens wurde für diesen preußischen Offizier das große Rätsel, ein dunkles Geschick. Auf das Rätsel, welches in diesen Geschicken lag, gab ihm die idealistische Philosophie keine Antwort, die dem Mann der Tat genügte. „Groß, unbeschreiblich groß ist die Zeit; von wenigen Menschen wird sie begriffen; selbst den vorzüglichsten Gelehrten und Weisen unter uns ist sie selten mehr als ein Werkzeug, um irgend ein dünkelvolles System durch sie darzustellen; alles das ist eitles Spiel von Kindern und von Toren. Mit dem Gemüte will die Zeit aufgefaßt sein; ohne Vorurteil soll man sie anschauen und betrachten. Nur in einem Gemüte voll Tatkraft kann sich die tatenreiche Zukunft verkündigen; in steter Berührung muß es sein mit Gegenwart und Vergangenheit und unverloren in philosophischen Träumen." Der Ernst der Geschichte, die er erlebt hatte, riß ihn von den spekulativen Träumen des Idealismus fort. Auch in der ästhetischen Religion der Zeit fand er keine befriedigende Antwort auf die Not der Zeit. „Der Priester der Kunst lebt nicht in Zeit und Raum, sondern in der Ewigkeit und der Unendlichkeit, in der Religion des Himmels und der Seligkeit." Während der Staatsbürger „seinem Werke ein bescheidenes, selbstbegrenztes Maß der Dauer und Vollkommenheit zumessen muß." Da erhebt sich die schwere Frage: Was ist alles Wirken in der Geschichte, wenn die Ergebnisse so schnell und so völlig vernichtet werden? Er suchte eine Religion, die ihn nicht von den Dingen der Erde und von den Anliegen abzog, die sein ganzes Herz leidenschaftlich erfüllten. Sie sollte ihm den Weg zur Tat zeigen. Und er suchte deswegen nach einer Religion der Tat in der Geschichte. „Die Religion soll unsern Blick nicht von dieser Welt abziehen; sie ist eine himmlische Macht, die in den Bund tritt mit dem Edlen dieses Lebens, und mich hat noch nie ein religiöses Gefühl durchdrungen und gestärkt, ohne mich zu einer guten Tat anzufeuern, zu einer großen mir den Wunsch, ja selbst die Hoffnung zu geben. Hierauf gründe ich meine Rechtfertigung, wenn ich meinen Blick von der Erde, von der Profangeschichte nicht abwenden kann und mit den Gefühlen meines Herzens den Resultaten meines schwachen Geistes huldige." Weil er in der wirklichen Geschichte mithandelnd lebte, so genügte ihm keine Philosophie: er gebrauchte eine Religion. Aber die Geschichte zeigt ein beständiges Vergehen,

und das gilt auch von der Geschichte der Religionen. „Es ist keine einzige, die nicht durch eben die Prinzipien untergraben und zusammengestürzt worden wäre, die ihr anfangs Größe, Stärke und Glanz verliehen." „Keine positive Religion kann ewig dauern!" Die Antwort, mit der ihm seine Braut zu helfen versuchte, lautet ganz weiblich und zugleich ganz dem Geiste der romantischen Zeit entsprechend: „Religion und Liebe." „Die Stütze, die nie versagt, ist die Religion, und ist wahre Liebe nicht auch Religion?" „Religion und Liebe scheinen mir so nahe verwandt; jetzt, da ich weiß, was Liebe ist, bin ich noch inniger überzeugt von dieser schönen Übereinstimmung. Denn ich fühle mich frömmer durch meine Liebe und liebender durch meine Frömmigkeit." So suchten sie und halfen sich in der Zeit der Not. Sie wurden dadurch fähig, nicht nur die militärische Technik und Disziplin auszubilden, sondern den Geist des Heeres zu erneuern. In der Tat, unter dem Einfluß der Heeresreform, die von diesen Offizieren getragen wurde, zog ein neuer Geist ins Heer ein. Im Heere ging er besonders von den Freiwilligen aus. Wie hatten die zünftigen Offiziere des alten Heeres über der Disziplin und der militärischen Technik früher den Enthusiasmus verachtet! Und jetzt triumphierte Gneisenau, daß Söhne der Fürsten, des Adels, des gebildeten und begüterten Bürgerstandes als Gemeine Dienst nahmen. „Es herrscht", rief er aus, „ein herrlicher Enthusiasmus. Welches Glück, so lange gelebt zu haben, bis diese weltgeschichtliche Zeit eintrat." [1])

In der Tat wurde der moralische Stand des Heeres durch die Freiwilligen hoch gehoben. Nach Boyens Urteil „haben sie ganz unglaublich auf die verbesserten Sitten des Soldatenstandes gewirkt". Besonders hebt er hervor, daß die schmutzigen Soldatenlieder durch die neuen Kriegsgesänge der Freiwilligen verdrängt wurden. Natürlich wurden auch andere Stimmen laut. Wer könnte sich einbilden, daß es im Heer keine rohen und unsauberen Elemente mehr gegeben hätte. Ludwig v. Gerlach sagt von den Gardejägern: „Es herrschte ein unerträglich gemeiner Ton." 1815 erzählt er: „Ich gedachte des Sündenlebens der Unsrigen, das ich 1813 und 1814 so reichlich im Felde mit angesehen." Man darf aber solche Urteile nicht verallgemeinern. Es steht durch die Äußerungen der berufensten Kenner

[1]) Lehmann, Scharnhorst 2, 532.

des Heeres fest, daß im allgemeinen das Heer einen ganz anderen Charakter bekommen hatte. Das war die Frucht der Reform.

Clausewitz schrieb über das neue Heer an seine Frau: „Welche Tüchtigkeit und welche Freudigkeit und Jugendlichkeit ist in der jetzigen Armee, und wie kümmerlich, verdrießlich und abgelebt war die alte! . . . Unter anderem Neuen wird dir besonders gefallen, daß jetzt regelmäßig Morgen- und Abendgebet gehalten wird, was sehr feierlich und keineswegs eine leere Zeremonie ist. Wenn ich so etwas loben soll, so muß es schon einen gründlichen Gehalt haben."

Laut der gesetzlichen Bestimmung sollte nach der Bildung der Landwehr ein Gottesdienst stattfinden, und die Landsturmordnung erinnert die Geistlichen daran, „daß sie die ihrer Seelsorge anvertrauten Gemeinden in keiner Drangsal und in keiner Gefahr aus den Augen verlieren oder von ihnen weichen" dürften. General von Bülow hätte am liebsten wie Cromwell jedem Kavalleristen eine Bibel an den Sattelknopf gehängt. Als echter Zögling des Idealismus und der Erweckungsbewegung zog Adolf v. Thadden aus mit dem Faust und dem Neuen Testament im Tornister. Durch die Freiwilligen kam ein Ton ins Heer, der früher unbekannt gewesen war. „Mitten im Kriegsgetümmel Frankfurts", erzählt K. v. Raumer, „führten wir friedliche Religionsgespräche." Derselbe Raumer hebt hervor, wie ernst die Stimmung war, die vor der Schlacht von Bautzen in Blüchers Hauptquartier herrschte. Blücher selbst mit seinem ganzen Hauptquartier wohnte dem Gottesdienst der Herrnhuter bei. Der Gesang der Gemeine war ihnen zu zahm. Wie gern hätten sie das Lied: „Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut" aus vollem Herzen mit kräftiger Posaunenbegleitung gesungen! Überhaupt wachte der Choral im Heere wieder auf. Nach der Leipziger Schlacht stiegen wieder wie einst nach der Schlacht bei Leuthen die Choräle zum Himmel auf, diesmal in den Sprachen aller Nationen, die die Völkerschlacht vereinigt hatte. Karl von Raumer, der sich selbst damals noch nicht für bekehrt hielt, erzählt: „Ich suchte mir eine einsame Stelle, um meinen Tränen freien Lauf zu lassen und von ganzem Herzen Gott für den Segen unserer Waffen und die Befreiung meines geliebten Vaterlandes zu danken."

Die religiöse Wirkung der Schlacht spricht mit unmittelbarer Frische Adolph v. Thiele aus, der den Feldzug im Stabe Kleists als Major mitmachte, damals 29 Jahre alt. Zunächst überwältigte ihn

das Erlebnis. Erst am 4. November schrieb er an seine Frau[1]): „Es ist wohl nicht zu verwundern, wenn sich der Mensch in einer so erhabenen Zeit, wie die jetzige, auf Augenblicke verliert und nur in der Bewunderung Gottes lebt, der mit sichtbarer Liebe über sein tiefgebeugtes Volk waltete." Er beschreibt die religiöse Wendung, die die Schlacht in seinem Leben bedeutete, wie seine Bekehrung: „Die Tage bei Leipzig sind so merkwürdig in der Geschichte, daß sie einen wichtigen Einfluß auf mein ganzes künftiges Leben haben werden." Damals zuerst ging ihm die Erkenntnis auf, „daß alles Glück und Unglück, was über einzelne und ganze Geschlechter ergeht, nur Mittel zum Zweck ist, daß aber die Liebe das Urgesetz ist, nach dem Gott seine Welten regiert." Während das Geschlecht der Aufklärung gierig und weichlich nach Glück lechzte, war in der Generation, die die harte Zeit erlebt hatte, der Schrei nach Glück verstummt. Aber der furchtbare Anblick des Schlachtfeldes verbitterte auch die Stimmung nicht zum Pessimismus, sondern zu einer kraftvollen, religiösen Erhebung: „Diese Erfahrung hat mich auf einen Standpunkt versetzt, auf dem das Leben mit seinen großen Mannigfaltigkeiten eine ganz andere Gestalt gewinnt. Alles, was die Seele bewegt, ist Mittel zum Zweck, und der Zweck ist die reine Erkenntnis der Liebe des Höchsten." Eine solche Erkenntnis, auf dem Schlachtfeld gewonnen, war eine Bekehrung. Thiele sprach das selbst aus: „Diese Katastrophe hat eine große Revolution in meiner Seele bewirkt, das Band ist gelöst, das sie an das Irdische gefesselt, wohnte sie nicht noch in dem gebrechlichen Körper, der sich dem Eindruck irdischer Dinge nicht widersetzen kann." Wunderbare Worte, die bezeugen, daß die Schlacht und der Sieg einen der Mitkämpfer frei machte von der Welt, von ihrem Glück und ihrem Leid!

Bald machte sich auch der Einfluß der Heeresreform auf den moralischen Stand des ganzen Volkslebens geltend. Ein so gründlicher Kenner des alten Heeres wie Klöden bemerkt, nachdem er die Verwilderung dieses Heeres geschildert hat: „Wer von dem jungen Geschlecht sollte glauben, daß Szenen wie die geschilderten erst seit einem halben Jahrhundert hinter uns liegen?" Und er fügt hinzu: „Es sind besonders die Verhältnisse der unteren Schichten des Volkes, die sich so wesentlich anders gestaltet haben." Nachdem er dann die Veränderung des Offizierkorps beschrieben hat, schließt

[1]) v. Diest, Aus der Zeit der Not und Befreiung, S. 254.

er den Vergleich von einst und jetzt mit den Worten: „Wieviel sich auch in diesen Kreisen geändert hat, so durchgreifend durch alle Gestaltungen der Zeit sind jene Wandlungen nicht, als die in den unteren Schichten."

In der Tat — die Heeresreform und der Befreiungskampf war eine innere Umwandlung besonders des niederen Volkes. Sie hatten etwas geleistet, und sie waren sich dessen bewußt. Ein Mann wie Boyen wußte es auch wohl: „Bei solchen Gelegenheiten (d. h. im Kriege) geben den letzten Ausschlag immer die Fäuste, d. h. die ärmeren Stände."[1]) Das Volk hatte das jetzt selbst erfahren, und diese Erfahrung hatte die niederen Stände innerlich gehoben. Geschichtlich hatte diese Erhebung der unteren Stände weittragende Folgen.

Neben dem Offizierkorps erhob sich die gebildete Jugend besonders an den Universitäten zum Befreiungskampf. Immermann nennt den Durchschnittszustand der damaligen Jugend, in der sie der Krieg traf, eine edle Barbarei. Trotz dieser rohen Form hatte die Bewegung an den Universitäten in noch stärkerem Maße als die Reform des Heeres einen religiösen Einschlag. Den Anstoß gab Steffens in Breslau. Damals war er noch ganz ein Anhänger der Religion des Idealismus. Die Wendung zum Luthertum hatte er noch nicht hinter sich. Aber durch seinen Aufruf an die Breslauer Studentenschaft klang ein religiöser Ton. In seiner eigenen Schilderung des denkwürdigen Moments ist der Schwung, den die Erhebung dadurch bekam, noch deutlich zu erkennen. Er war sich dessen bewußt. „Hier fängt eine neue Epoche in der Geschichte an, und was diese wogende Menschenmenge bewegt, darfst du aussprechen. Tränen stürzten mir aus den Augen, ich fiel auf die Knie, ein Gebet beruhigte mich. So trat ich unter die Menge und bestieg mein Katheder..... Was ich sagte, war die stille Rede aller, und sie machte eben deswegen, wie ein Echo aus der eigenen Seele eines jeden, einen tiefen Eindruck." Der Ton, der hiermit angeschlagen war, verhallte nicht, sondern klang in dem neuen Studentenlied weiter. Das Studentenlied und -leben an den deutschen Universitäten war verseucht durch die unflätige Gemeinheit, die man in den frechen Erzählungen des Magister Laukhard kennen lernt. Diese erschreckende Roheit hat noch mit fast zynischer Offenheit Heinrich

[1]) Erinnerungen 1, 356.

Leo in seiner Jugendgeschichte geschildert. Im Studentenlied machte sich neben den echten Tönen des Volksliedes die Zote breit. Jetzt ließen sich neue Klänge vernehmen. Den Grundton gaben Arndts Lieder an. Sie haben eine ausgesprochen religiöse Art. Aber wie unterschieden sie sich von der religiösen Lyrik Zinzendorfs, die bei Novalis wiederklingt! Die weichen Töne des Pietismus und der Romantik sind völlig verklungen. Der mannhafte, tapfere Ton des Kirchenliedes der Reformationszeit wird wieder laut. Wie Luthers Lied klingt Arndts Gesang:

„Gott, du bist meine Zuversicht,
Mein Schirm und meine Waffen."

Jeder Ausdruck und jedes Bild spiegelt die Frömmigkeit des Kampfes wieder. „Gott bleibt mein Mut, er ist ein Harnisch sondergleichen." „Er ist der rechte Held und Mann." Das ist der Ton, der in der „festen Burg" Luthers erklungen war. Aber auch die Buße, die die Voraussetzung dieses Trotzes war, kommt wieder zum Ausdruck:

„Hilf, Herr, wir haben viel gesündigt,
Drum drückt uns Schmach und Unglück schwer!"

Arndt erkennt, wie nötig es sei, „daß Gott der Herr mit Schrecken wieder gesuchet und gefürchtet sei." Ebenso sprach Max von Schenkendorf nach der Leipziger Schlacht:

„Wir haben alle schwer gesündigt."

Der Einzelne überließ sein Geschick mit Ergebung dem Willen Gottes.

„Gott, wie du willst, dir hab' ich mich ergeben,"

sang Körner im Angesicht des Todes. Aber der Sieg wurde mit zuversichtlichem Glauben von Gott erwartet. War es doch ein heiliger Krieg.

„Frisch auf zum heil'gen Krieg!
Gott wird sich offenbaren
Im Tode und im Sieg,"

sang Arndt, und ebenso Schenkendorf:

„Du selbst hast uns geladen
In dieses Waffenfeld;
Dein ist, o Herr, der Krieg."

Das deutsche Volk war fest überzeugt, daß in diesem Kampfe Gott mit ihm sei. Darum sang man wieder Gebetslieder. In der Zeit der Aufklärung hatte sich das Schamgefühl bedenklich verschoben. Die Männerwelt schämte sich nicht, Tränen und Küsse und süßliche Sinnlichkeit in Lied und Wort überreichlich zu bekennen. Aber man

schämte sich des Gebets und verzieh es höchstens den Frauen. Jetzt sangen Studenten und Soldaten allgemein Arndts schneidiges Lied:

„Wer ist ein Mann,
Wer beten kann."

Und wie oft ist Körners Gebet vor der Schlacht von der deutschen Jugend gesungen worden:

„Vater, ich rufe dich!"

Körner stand unter dem Einfluß Schillers. Aber wie sehr unterscheidet sich die kraftvolle Frömmigkeit seiner Schlachtenlieder von seines Meisters philosophischer Lyrik! Und diese Lieder begleiteten das Heer. Ein preußisches Freikorps, das zum Kampf auszog, ließ sich in der Kirche zu Rogau in Schlesien am 28. März 1813 feierlich einsegnen. Dabei sangen sie Körners Lied:

„Wir treten hier in Gottes Haus
Mit frommem Mut zusammen,"

mit dem Refrain, der im Befreiungskampfe niemals verklang:

„Dem Herrn allein die Ehre!"

Ebenso dichtete Arndt ein Gebet bei der Wehrhaftmachung eines deutschen Jünglings mit dem immer wiederkehrenden Aufruf:

„Betet, Männer!
Denn ein Jüngling kniet."

Der noch nicht erschütterte oder neu geweckte Glaube an das ewige Leben überwand jede Todesfurcht. Adolph von Thiele erzählt[1]) von einem seiner Kameraden, als sie beide in augenscheinlicher Lebensgefahr waren: „Sein Blick fiel auf ein Kruzifix, wie sie in katholischen Ländern häufig sind; er wies auf das Bild, reichte Thiele die Hand mit den Worten: Adolph, wir sind unsterblich!" und ritt langsam zurück. Nach wenigen Schritten streckte ihn eine Kugel leblos zu Boden."

Indem die Jugend dem Tode entgegenging, wurde das selige Sterben wieder zum Inhalt ihres Gebets. Max von Schenkendorf widmete dem Grafen Karl von Groeben ein Gebet vor der Leipziger Schlacht: „Wir stehen hier aufs Sterben" mit dem Gebet: „Laß uns den Himmel erben, du ewig treuer Gott!" Die Erwartung des Todes rief die Erinnerung wach:

„Für wieviel bittre Schmerzen
Sich Gottes Sohn geschenkt."

[1]) v. Diest, Aus der Zeit der Not und Befreiung, S. 213.

Ebenso zahlreich sind die Dankgebete. Es ist für die ganze Stimmung charakteristisch, wenn in Rückerts patriotischer Lyrik die religiösen Klänge erst deutlicher werden mit der Hoffnung auf den Sieg. Arndts Danklied nach der Schlacht schließt ähnlich wie Körners Lied mit dem Refrain:

„Gebt unserm Gott die Ehre!"

Und in Schenkendorfs Tedeum nach der Schlacht singen die Sieger von Leipzig:

„Nun liegen wir im Staube hier,
Herr Gott, Herr Gott, wir danken dir!"

Glaube und Patriotismus durchdrangen sich völlig; und besonders Arndt hat das Wort vom deutschen Gott aufgebracht:

„Deutsche Freiheit, deutscher Gott,
Deutscher Glaube ohne Spott."

In dem feierlichen Bundesliede heißt es: „Es lebe deutscher Glaube hoch!" Gerade dieses Lied zeigt die Vertiefung der religiösen Stimmung. Wie viel hatte es doch zu bedeuten, daß von nun ab die Kommerse der deutschen Burschenschaft mit dem Lied eröffnet wurden, indem aus jedem frohen Munde die Seele zum Gebet hervordrang, und in dem der erste Dank erschallte:

„Dem Gott, der groß und wunderbar
Aus langer Schande Nacht uns allen
In Flammen aufgegangen war."

Vielleicht spiegelt kein Lied so sehr die Kraft der religiösen Stimmung wieder als dieses Bundeslied.

Ein neuer Ton ist auch die ernste Zucht, in die die Jugend sich selber nahm. Die Keuschheit wurde wieder zu einem Ideal. Es war der neuen Jugend klar geworden, daß das deutsche Volk auch durch seine geschlechtliche Verweichlichung und Zuchtlosigkeit gefallen war. Der Widerwille dagegen wurde dadurch verstärkt, daß nach allgemeinem Urteil damals wie zur Reformationszeit diese Verseuchung des deutschen Volkes und der deutschen Literatur von Frankreich hergekommen war. Der Haß gegen die Bedrücker schärfte das Auge für die welsche Vergiftung der deutschen Sitte. Das Bild des Tacitus von den Germanen bekam wieder Anziehungskraft und wurde als Idealbild populär. Nach ihm schilderte schon Arndt die Deutschen, sie fürchteten Gott und nichts weiter, während er in den Römern die Romanen charakterisierte:

„Sie waren auf Wein und auf Weiber,
Auf Geld und auf Wollust gestellt."

Diese Sittenrichter sprachen nicht klagbar, besorgt und greisenhaft oder mönchisch. Für sie gehörte die Herrschaft über die Sinne zur Kraft des Soldaten, und die Reinheit gehörte zur wahren Liebe. In dieser tapferen Selbstzucht reckte sich der Stolz des Idealismus empor, der sich als Herr über die Natur fühlte. Am kraftvollsten spricht sich Spott und Verachtung über das geile alte Geschlecht in Körners Lied „Männer und Buben" aus. Man hört es ihm an, daß es im Biwak entstanden ist. Diese Gesinnung wurde besonders durch Jahn auf den Turnplätzen gepflegt und pflanzte sich in der deutschen Burschenschaft fort.

Diese Zucht der neuen Jugend war zum großen Teil ein Verdienst der Frauen.

In dem Bilde der religiösen Erweckung während des Befreiungskampfes würde ein Zug fehlen, wenn man nicht der Frauen gedächte, die an dieser Bewegung Anteil gehabt haben. Die deutsche Frauenwelt war an der Erhebung innerlich ebenso beteiligt wie die Männer. Geschichtliche Bedeutung bekamen nur die Frauen der höheren Stände, die durch ihre Stellung weithin Einfluß gewannen. In erster Linie ist die Königin Luise zu nennen. Sie war nicht das Heiligenbild, das die patriotische Legende aus ihr gemacht hat, aber sie war mehr, ein Naturkind, lebenslustig, und nicht ohne den Zug zur Leichtlebigkeit, der ihre Schwester entstellte. Aber unter dieser Heiterkeit lag ein Grund inneren Ernstes, den die Ereignisse der Zeit zum Vorschein brachten. Mangelhaft erzogen und gebildet, aber voll Sehnsucht nach höherer Bildung, aufgewachsen in einer altväterischen Frömmigkeit, die nicht ohne einen rationalistischen Anstrich war, so kam sie an den preußischen Hof. Der Zwang der Etikette und die Leere des Hoflebens drückten auf sie, und die Gefahren der Höfe streiften an ihr vorüber. Aber unter dem Einfluß hochstehender Frauen wandte sie sich von der oberflächlichen französischen Bildung der deutschen Fürstenhäuser ab und fand ihr inneres Gleichgewicht wieder. Für ihren Bildungsdurst suchte sie eine bessere Nahrung, als die geistige Luft des Hofes sie bot, und fand doch an Herder und Schiller zwei Vertreter des deutschen Idealismus, die ihr etwas zu sagen hatten, vor allem an der redlichen Treue ihres Mannes und an ihrer Familie einen Inhalt für ihr Leben. Aber zur Reife

gediehen alle diese Keime doch erst in der Zeit der Not seit 1806. Sie selbst hat das gegen Ende ihres Lebens mit vollster Klarheit ausgesprochen. „Es mußte so kommen, um mich zu läutern und fest zu stellen im Glauben und Demut vor Gott, der die wahre Erkenntnis ist." Die Bedeutung, die sie erhielt, bekam sie durch ihre religiöse Entwicklung. „Ich bin auf alles gefaßt," schrieb sie ihrem Vater, „nur die Gnade Gottes erhält mich stark, aber allein auch nur der Glaube an ihn und seine Vorsehung." Wenn sie den Mut und die Hoffnung nicht verlor, so daß selbst ein so kritischer Menschenkenner wie Gentz die Vereinigung von männlicher Energie und Reife ihres Urteils mit echt weiblichem Gemüt und Gefühl bewunderte, so bekannte sie selbst durchaus, daß sie diese Festigkeit ihrem Glauben verdankte. „Seien Sie überzeugt," schrieb sie während des Österreichischen Krieges, als alles im Begriff war, zu verzagen, „es komme, wie es wolle, ich werde immer über mein Schicksal erhaben sein. Denn der Geist Gottes lehrt mich Glück und Unglück aus dem wahren Gesichtspunkt erkennen." Auch sie hatte Stunden des Verzagens an der Zukunft Preußens, aber auch in solchen versagte ihr Glaube nicht. „Religion und Gebet geben mir die Kraft, den Gedanken an diese Zukunft zu ertragen, und Gott wird mich im entscheidenden Augenblick nicht verlassen." Dieser Glaube erhielt ihren Mut und ihre Hoffnung, und gab ihr geschichtliche Bedeutung; denn sie stützte den König in den kritischen Momenten, in denen er versagte und verzagte. Darum setzten die Patrioten ihre Hoffnung auf sie. Und sie war die Vermittlerin zwischen den Reformern und dem König. Mit weiblichem Scharfblick, mit einer Kraft der Intuition, die die Mängel ihrer Bildung überwand, durchschaute sie die Dinge und die Menschen, Napoleon, Stein und Hardenberg. Mit Stein verband sie ihr christlicher Glaube. Darum stärkte sie seine Nähe. Und ihr Urteil über ihn war gerechter als das herbe Urteil, das der Freiherr noch nach ihrem Tode, verbittert durch den Gang der Dinge, über sie aussprach. Wie die Reformer hatte sie erkannt, daß die Befreiung Deutschlands nur möglich sei durch eine innere sittliche Erneuerung. Sie wußte, daß die Zeiten sich nicht selbst machen, sondern daß die Menschen die Zeit machen. Eben darum verwarf sie alle die, die sich dem Gedanken überließen: Preußen ist doch verloren. „Dieser Gedanke wird nicht nur alle großen Maßregeln hemmen, sondern er macht den Menschen, der davon ausgeht, ganz unbrauchbar, weil er immer in sein Nichts zurückfällt, da er

sich immer sagt: Deine Mühe ist doch umsonst." Mit instinktiver Gewißheit fühlte sie, daß das Reich Napoleons keinen Bestand haben würde.

Ihre ganze Empfindungsweise hatte einen familienhaften Zug. Ihre Größe und ihre Schwächen hängen damit zusammen. Sie empfand das Unglück des Volkes tief; und mit fürstlichem Selbstbewußtsein wollte sie lieber die Existenz als die Ehre verlieren. Aber ihr erschien doch das Unglück zunächst als ein Unglück des Herrscherhauses, und das notwendige Ziel stellte sich ihr in dem Gedanken dar, „dem König das gesamte Volk und dem gesamten Volke seinen rechtmäßigen König zu erhalten." Das war dynastisch gedacht und weiblich empfunden. Wie anders dachten Stein und die Reformer. Die Schwäche, die mit diesem Familiensinn zusammenhing, die Nachsicht gegen ihre Verwandten und Kinder trennte sie von Stein. Aber gerade durch diesen Familiensinn wurde sie ein leuchtendes Vorbild. Zum ersten Male seit mehr als hundert Jahren sah das preußische Volk in seinem Herrscherhause ein glückliches Familienleben. Diese Tatsache allein ist von geschichtlicher Bedeutung. Die begeisterte Verehrung, die Novalis und Heinrich von Kleist, Achim von Arnim und Fouqué der jungen Königin entgegenbrachten, zeigt die große Bedeutung dieser einfachen Tatsache. In einer Zeit, in der nicht nur die Höfe, sondern auch die Größen der Literatur sich für berechtigt hielten, die christliche Familiensitte zu verachten und dem Volke ein übles Beispiel zu geben, in der Zeit, in der die Romantiker die Emanzipation der Frauen feierten und ein glückliches Familienleben als ein des Genies unwürdiges Philistertum ansahen, in dieser Zeit war das Familienleben des königlichen Hauses ein weithin sichtbares und wirksames Vorbild.

Neben der Königin Luise ist aus dem königlichen Hause die Prinzessin Marianne von Hessen-Homburg, die Gemahlin des Prinzen Wilhelm von Preußen, zu nennen. Sie war eine Freundin Steins. Schon das ist ein Zeichen ihrer Bedeutung, daß der Freiherr in religiöser Beziehung sich kaum einem Menschen so vertrauensvoll geöffnet hat als ihr. Der Briefwechsel der beiden ist eins der schönsten Denkmäler der Erweckungszeit. Der Eindruck, den die Prinzessin auf ihre Bekannten machte, spiegelt sich auch in den Briefen von Marie von Clausewitz wider. In religiöser Beziehung stand diese ganz unter dem Einfluß ihrer fürstlichen Freundin. Aber auch nach Schleiermachers Urteil war die Prinzeß

„eine der ersten und herrlichsten deutschen Frauen". Aufgewachsen war auch sie in rationalistischer Erziehung. Das Konfirmationsbekenntnis hatte ihr nach damaliger Sitte ihr Pfarrer aufgesetzt, nach ihrem eigenen späteren Urteil „kalt und modern aus falscher Scham philosophischer, als es wohl eigentlich seine Meinung war". Von dieser Religion der Aufklärung wandte sie sich ab, zum Teil unter dem Einfluß Steins. Nach ihrem Urteil war durch den Geist der damaligen Philosophie „in alle Menschen unter allen Völkern diese große Verirrung eingedrungen". Aber auch über die ästhetische Religion Schillers kam sie hinaus. Im Jahre 1815 schreibt sie über Schillers „Künstler": „Jetzt könnte man so kindlich nicht mehr schreiben. Es wäre ordentlich kindisch, in dieser Zeit nun, wo das Leben so ernst und tief geworden ist." Auch Schleiermachers Predigten sagten ihr erst wirklich zu, seit sie sich in der Zeit der Not vertieft hatten. Immer deutlicher wurde ihr unter dem Einfluß Steins der religiöse Charakter der großen Katastrophe, die von der französischen Revolution bis zum Befreiungskampf ging. Gewirkt hat sie aber nicht nur durch ihr Urteil, sondern auch durch die Tat. Ihr Name stand an der Spitze unter dem „Aufruf an die Frauen" vom 23. März 1813, durch den der Frauenverein zum Wohle des Vaterlandes gegründet wurde. Damit wurden die Frauen aller Stände zu einem Werk der Barmherzigkeit zusammengeschlossen. Es war der erste Verein dieser Art. Der äußere Erfolg war groß. Die gesamte Frauenwelt wurde in die Opferwilligkeit des Befreiungskampfes hineingezogen. Größer noch war die innere Bedeutung, die dieser Zusammenschluß der deutschen Frauen hatte. Zum ersten Male wurde in den Frauen das Verpflichtungsgefühl erweckt, sich der Krankenpflege anzunehmen, die Bewegung, aus der später die Diakonissenhäuser entstanden.

In anderer Weise wirkte die Gräfin Friederike von Reden in der Erweckungsbewegung mit, auch sie eine Freundin Steins. Sie wirkte seit 1814 für die preußische Hauptbibelgesellschaft und schrieb selbst, daß nichts sie mehr beschäftige als alles, was mit der Bibelgesellschaft und der Mission zusammenhänge. „Es scheint mir in der Verbreitung des wahren Glaubens und der Bibel wie ein wohltätiges Feuer zu werden, das unaufhaltsam sich verbreitet." In der Stiftungsurkunde der Bibelgesellschaft versprach man sich: „Wir werden mit Treue und Eifer in unserem kleinen Wirkungskreise den reinen Glauben und den Trost der heiligen Schrift nach

unseren Kräften zu verbreiten suchen." Es war eine kleine und doch bedeutsame Tatsache, daß in den Befreiungskriegen die Bibelgesellschaft gegründet und die Bibelverbreitung begonnen wurde. Die Anregung ging von England aus, und es läßt sich nicht leugnen, daß dem Werk eine gewisse Äußerlichkeit anhaftete. Graf Reden sorgte für die Bibelverteilung weniger aus innerer christlicher Überzeugung, als weil er sich davon Belehrung und Besserung des Volkes versprach. Immerhin, es fiel ein Blick auf das Volk, und man fühlte sich verpflichtet, sich seiner Not und Unwissenheit anzunehmen.

Eine charakteristische Gestalt aus der Frauenwelt der höheren Stände ist auch die Gräfin Sophie Schwerin. Mit leidenschaftlichem Anteil durchlebte sie die Zeit der Not und der Befreiung. Tief empfand sie die sittliche Gefahr, die Verkehrung des öffentlichen Urteils, die in dem Sieg Napoleons lag. „Die Würdigung der Dinge hatte plötzlich sich gewendet. An die Stelle aller Tugend und Weisheit war Napoleons Glück getreten. Es war, als ob ein feiler, gemeiner Geist des Eigennutzes die Welt regiere." Dabei war sie religiös doch tief genug, um die Schuld Deutschlands zu erkennen. Sie kannte die Verdorbenheit der oberen Stände zu gut, und auch sie führte sie auf den französischen Einfluß zurück. „Es lag in dieser Demütigung, welche eine feindliche Macht über das Vaterland zusammenhäufte, etwas noch Schmerzlicheres als die Demütigung selbst: ein dunkles, unüberwindliches Gefühl, sie verschuldet zu haben." In ihrem Urteil über die Zeit fühlte sie sich mit Ernst Moritz Arndt ganz einig. Als sie in die große Welt eintrat, fühlte sie sich von einem kalten, leeren Geist unheimlich angeweht.[1]) Das war die französische Weltanschauung des Verstandes, über die Arndt zürnte. „Dieser seelenlose Geist," erzählt sie, „herrschte in der höheren Gesellschaft so mächtig, daß man sich vor nichts so scheute als vor der Äußerung heiliger Gefühle." Das war die Scham vor dem Gebet, die die Kreise der höheren Bildung erfüllte. Eine Äußerung der Andacht und der Schwärmerei erschien „ridicule" und gehörte mit zu dem schlechten Ton, der um jeden Preis vermieden werden mußte. „Die bitteren Früchte dieses Geistes hatten wir gekostet; wir lebten unter den Trümmern des gehaltlosen Luftgebäudes, das ein Windstoß auseinanderblies. Nun sollten Gefühl, Glaube und Andacht wiederkehren." Freilich war die Gräfin mit den

[1]) „Vor hundert Jahren," S. 186—187.

Äußerungen des neuen Geistes auch nicht zufrieden. Die Kreise, die man, ohne es genau kontrollieren zu können, zum Tugendbunde rechnete, und denen man draußen den Namen „deutsche Christen" gab, hatten nicht ihren Beifall. Ihre Religion bestand in der Vergötterung der Tapferkeit, des Vaterlandes und der Freiheit, und in der Feindschaft gegen alles Fremde. Es war ein lärmender Patriotismus, und das Christliche war ein wohlgefällig ausgesprochener Judenhaß. Auch die sentimentale Religiosität der Romantiker gefiel ihr nicht. Sie war eine zur Schau getragene Empfindung, eine Reaktion gegen die Kälte des älteren Geschlechts. Die Wendung, die sie selber in dieser Zeit nahm, sie, die die Schlacht von Bellealliance und die Befreiung des Vaterlandes mit dem Tode ihres Gatten bezahlen mußte, beschreibt sie mit den charakteristischen Worten: „Lange suchen wir im Kleinen, Wandelbaren, Zufälligen, in dem, was wir hätten lenken und ändern können, die Stimme unseres Schicksals, bis sich der Blick auf den einen, unwandelbaren Urgrund hinwendet, der alle Begebenheiten zu demselben unvermeidlichen Resultat gestaltet, auf den Willen, dessen Wege nicht unsere Wege sind!"

Schon die religiösen Äußerungen der Gräfin Schwerin sind blasser und allgemeiner als die christlichen Bekenntnisse der Königin Luise oder der Prinzeß Wilhelm. In noch höherem Grade ist Karoline von Humboldt mehr eine Vertreterin idealistischer als christlicher Überzeugungen. Sie stand vor allem unter dem Einfluß ihres Mannes; und aus dessen Briefen an sie spricht der echte Idealismus. Deutlicher und unverhüllter als zu Charlotte Diede, die eine Pfarrerstochter war, schrieb er an seine Frau. Mehr noch als ohnehin jeder Briefschreiber paßte sich Humboldt an den Adressaten an. Es ist ganz bezeichnend für ihn, wenn er an sie schreibt[1]): „Das eigentliche Leben ist doch nur in den Ideen und in Idealen, wenn es nicht zu fromm und mystisch klänge, in Gott und im Himmel." Das war ein klarer und scharfer Ausdruck der Religion des Idealismus. Bei Karoline bekam der Idealismus, der in seinen Briefen nur einen matten religiösen Klang hatte, einen etwas klareren und kraftvolleren Ton. Sie gehörte zu den Verehrerinnen Schleiermachers, und das blieb nicht ohne Wirkung auf ihre Töchter und auf sie. Sie spricht natürlicher, unmittelbarer und ungezwungener als er. Die starke Steigerung des Ausdrucks bei ihm hat gelegentlich

[1]) Königsberg, 21. April 1809.

etwas Gezwungenes und Gekünsteltes. Die Gefühlsäußerungen sind übertrieben, während die ihrigen bei aller Überschwenglichkeit doch ungesucht sind und den Eindruck der Wahrheit machen. Ein religiöser Zug wird besonders da, wo sie Empfänglichkeit voraussetzt, in den Briefen an ihre Tochter immer deutlicher. Besonders den religiösen Wert des Leidens kann sie tief und wahr aussprechen mit einem Naturlaut, der den Reflexionen Humboldts fehlt. Dabei hat sie ein tiefes politisches Verständnis, einen klaren Blick für das Notwendige, z. B. in bezug auf Preußens Zukunft eine witternde Ahnung für die Zukunft und ihre Möglichkeiten. Was man ihr besonders hoch anrechnen muß, weil es in dieser Zeit sehr selten ist, eine instinktive Empfindung für das, was im Volke sich regte. Sie hatte ein gewisses soziales Verständnis und war empört über die Hoffart des österreichischen hohen Adels. Sie gehörte zu denen, die das Grollen der drohenden Revolution mit scharfem Ohr unter dem Erdboden hörte. Und sie wußte, daß die Schuld nicht bei den Völkern lag, sondern bei den Regierungen. „Die deutschen Völker sind gut, aber mit Recht sind sie unzufrieden mit vielem, was seit dem Frieden von Paris geschehen ist." Die heilsame Wirkung, die die Zeit der Not auf das Volk ausgeübt hatte, drückte Humboldt so aus: „Unleugbar hat sich alles sehr verändert, und ich wage zu sagen: zum Besten! . . . Es ist doch gewiß durch alle Stände mehr Hinneigen und mehr Hängen zu und an Ideen."[1]) So sprach der Idealist. Karoline sagte über diese Wendung zum Besseren: „In Preußen hat das Unglück mehr Volksmäßigkeit und Einfachheit hervorgebracht."[2]) Aber kaum kann man den Anteil, den der Idealismus an der deutschen Erhebung hatte, treffender aussprechen, als sie es am Schluß des Krieges tat.[3]) „Wer hat nicht in dieser Zeit an das Unsichtbare glauben gelernt, das über dem Sichtbaren waltet! Und wer möchte leugnen, daß diese Kriege . . . . mehr durch die heilige Glut, die in den Herzen der Kämpfenden lebte, als durch die materielle Kraft ihres Armes ausgefochten sind!"

Als zwanzig Jahre nach dem Ausbruch des Befreiungskrieges W. v. Humboldt auf die Zeit zurückblickte, schrieb er, beweglich und empfänglich wie er war selbst für religiöse Anregungen, an seine Freundin, nicht ohne sich ihrer Empfindungsweise anzupassen und doch mit sicherem Gefühl für die religiöse Erhebung, die er wenigstens als

---

[1]) 21. April 1809. [2]) 28. Okt. 1815. [3]) 19. Okt. 1815.

Zuschauer miterlebt hatte: „Wenn ich die Zeiten meiner Kindheit und Jugend mit den jetzigen vergleiche, so herrscht doch jetzt ein mehr religiöser Sinn als damals.“ Er dachte dabei an Norddeutschland und fügte hinzu: „Hier ist es größtenteils eine Frucht der letzten Kriegsjahre gewesen. Doch kann man nicht sagen, und das macht den Gemütern der Menschen desto mehr Ehre, daß das Unglück allein diese Wirkung hervorbrachte. Es hätte gewiß einen höheren Ernst gegeben. Allein die Richtung zu religiösen Gefühlen entstand mehr nach dem gelungenen Erfolg, als Dank für die empfangene Wohltat. Sie wurde zum Teil gleichsam dem Herzen entrissen durch die mit frohem Staunen verknüpfte Überzeugung, daß nur die Vorsehung diese Kraft verleihen, diesen Schutz gewähren konnte.“[1]) Feinfühlig wie er war hatte er erkannt, daß die Erhebung nicht aus der Not entstanden war, sondern aus der göttlichen Hilfe. Erst nach den Befreiungskriegen brach sich die Erweckungsbewegung Bahn.

Man hat ein vollständiges Bild der inneren Seite dieses Kampfes, wenn man daneben das Wort der Prinzessin Wilhelm stellt, in welches sich das Urteil der Erweckungsbewegung zusammenfaßte: „Es hat sich recht erwiesen, wie das ganze Europa einen Sinn hatte -- und nur verblendet war. Jetzt hoffe ich, soll es einmal wieder eine fromme Welt werden, denn das Ganze war doch wohl nur ein Kampf der Religion mit der Philosophie.“

[1]) Brief an eine Freundin, ed. Leitzmann 2, 324 f.

Schluß.

Der alte Idealismus und die neue Zeit.

W. v. Humboldt.

Die religiöse Bewegung in den Befreiungskriegen hat auch die Vertreter des alten Idealismus in ihre Kreise gezogen. Sie wirkte auf den Idealismus zurück und gab ihm eine neue Wendung. Interessiert für geistige Anregungen, wie er war, hat auch Wilhelm von Humboldt sich diesen Eindrücken nicht verschlossen. Sein Interesse für religiöse Bewegungen regte sich. Das merkwürdigste Denkmal dieser Rückwirkung der Erweckungsbewegung auf den alten Idealismus sind Humboldts Briefe an Charlotte Diede. Er ging auf die besonderen religiösen Bedürfnisse und Interessen seiner Freundin ein und schrieb wie ein Seelsorger an sein Beichtkind, und paßte sich nach Art der Aufklärer möglichst weitgehend ihrem religiösen Standpunkt an. Die Grundlage seiner eigenen Weltanschauung blieb die Aufklärung. Die Wurzeln seiner Bildung und Erziehung lagen im 18. Jahrhundert. Seine Religion trug die Züge der Aufklärung: Vorsehungsglaube, Unsterblichkeitshoffnung, Pflichtgefühl. Den Eudämonismus der Aufklärung hatte er schon durch den antiken amor fati überwunden, und so trug auch seine Ergebung den Stempel der Heiterkeit. „Gerade dieser ewige wie an eherne Gesetze gefesselte Gang der Natur hat etwas unendlich Tröstendes und Beruhigendes." Der amor fati nahm den Charakter des christlichen Vorsehungsglaubens an. „Aus der wahren Ergebung, die immer die Zuversicht mit sich führt, daß eine unermüdet waltende Güte auch die unerwartetsten, widrigsten Geschicke zu einem heilbringenden Ganzen verknüpft, geht die ernste, aber heitere Milde in der Ansicht eines auch oft gestörten und getrübten Lebens hervor."[1]) Der Vorsehungsglaube schließt sich an die Natur an, und zwar ist der eigentümliche Zug, der ihn über die Nützlichkeitsphilosophie der Aufklärung erhebt,

[1]) Briefe an eine Freundin, ed. Leitzmann, 2, 239.

der immer wiederkehrende Hinweis auf den Sternenhimmel als Offenbarung Gottes. Es ist die Empfindung des 8. Psalms, die immer wieder ausgesprochen wird. Der Mensch ist unendlich klein und unbedeutend, wie nichts gegen diese Größe. In dieser Empfindung liegt ein moralischer Schutz. „Die Religion ist in die Natur selbst des Menschen eingepflanzt.“ [1])

Daneben läßt sich Humboldt auf die Bibellektüre seiner Freundin ein. Er erzählt, daß er die Bibel selbst mehrere Male von Anfang bis zu Ende durchgelesen habe, und für das Volk wäre sie als Bildungsmittel genügend. Für sich selbst stellt er Homer daneben. „Das ist das, was der Mensch nie genug an der Vorsehung bewundern und wofür er nie dankbar genug sein kann, daß sie die wahrhaft göttlichen Gedanken, die, auf denen unser innerstes Dasein ruht, immer bald im Geiste ganzer Völker und Zeiten, bald in einzelnen Menschen weckt und durchbrechen läßt.“ [2]) Er bemüht sich, die Arbeit der Kirche zu würdigen, er schätzt Bunsens Gesangbuch, bedauert, daß die protestantischen Kirchen nicht wie die katholischen ständig geöffnet sind und hat einen klaren und scharfen Blick für die Schwäche der protestantischen akademischen Predigt, die sich mit einseitiger Ausschließlichkeit an die Gebildeten wendet und sich dessen noch rühmt, während es doch ein Mangel ist, wenn die Predigt sich nicht ebenso an das Volk und den gemeinen Mann wendet. Wie treffend ist es, wenn er sagt: „Die Scheidewand, die die gebildeten Stände vom Volke trennt, ist ohnehin schon zu groß, man muß daher mit doppelter Sorgfalt das hauptsächlichste Band erhalten, das sie noch zusammenknüpft!“ [3]) Nicht alle Theologen erkannten diese Schwäche der protestantischen Predigt. Humboldt ging im Unterschiede von den andern großen Geistern seiner Zeit gelegentlich zur Kirche, den englischen Gottesdienst schätzte er so wenig wie die meisten urteilsfähigen Deutschen. Dagegen Schleiermacher schätzte er als Prediger mehr denn als Schriftsteller. „Diesem Manne war es eigentümlich, (Spekulation und Glaube) auf das innigste miteinander zu verknüpfen, ohne weder der Freiheit und Tiefe der einen noch der Einfachheit der andern Eintrag zu tun.“ [4])

Die Unsterblichkeitshoffnung blieb der Angelpunkt seiner Religion. Freilich das Verlangen nach dem Tode, die Abwendung von der Welt und dem Leben wies er als antiker Mensch wie eine krank-

[1]) 2, 147. [2]) 2, 355. [3]) 2, 348. [4]) 2, 343.

hafte Empfindung ab. „Meine Seele ist nicht gerade darauf gerichtet. Ich sehe auf den Tod mit absoluter Ruhe, aber weder mit Sehnsucht noch mit Begeisterung." Er lebte in der Gegenwart. Trotzdem hing die Unsterblichkeitshoffnung eng mit seinem Idealismus zusammen. „Wer ganz im Irdischen befangen wäre, ohne für eine höhere Welt Sinn und Gefühl zu haben, der wäre in Wahrheit elend zu nennen." Er sieht den Unterschied der Individualitäten und Charaktere hauptsächlich in dieser Hoffnung. Das ganze Leben ist eine Vorbereitung auf den Tod, weil es den Menschen zum Sterben reif machen soll, indem es die Persönlichkeit zum Tode reif macht. „Das Leben muß erst, so weit und lange es die Vorsehung ausdehnen will, durchgenossen und durchgelitten, mit einem Worte durchgeprüft sein, und zwar mit williger Hingebung, ohne Unmut, Murren und Klagen durchgeprüft sein. . . . . Es gibt ein wichtiges Naturgesetz, das dabei aus den Augen gelassen wird, ich meine das der Reife zum Tode." [1])

Diese Anschauung hing eng mit Humboldts Idealismus zusammen. Die harmonische Durchbildung der Persönlichkeit ist der Zweck des Lebens. Die Ideen sind etwas Ewiges und Bleibendes, und an diesen Idealismus schloß sich die Unsterblichkeitshoffnung an. Nicht ohne Anstrengung und nicht ohne die Empfindung, unklar zu sein, bemüht er sich, seiner Freundin klar zu machen, was Ideen sind.[2]) Sie sind das Bleibende im Menschen, den vergänglichen, äußeren Dingen entgegengesetzt, etwas, „was die Seele noch brauchen würde, wenn sie sich auch von allem Irdischen losmachte." „Der Mensch läßt, wenn er von der Erde geht, alles zurück, was nicht ganz ausschließlich und unabhängig von aller Erdenbeziehung, seiner Seele angehört. Dies aber sind allein die Ideen, und dies ist auch ihr echtes Kennzeichen. Was kein Recht hätte, die Seele noch in den Augenblicken zu beschäftigen, wo sie die Notwendigkeit empfindet, allem Irdischen zu entsagen, kann nicht zu diesem Gebiet gezählt werden." [3]) Das war der echte alte Idealismus, und mit ihm verband Humboldt seinen Glauben an die Ewigkeit der Seele.

Auch Freundschaft und Liebe „sind selbst Ideen und beruhen gänzlich auf solchen". „Was ich Liebe nenne, beruht ganz und viel mehr noch auf Ideen." Idee und Liebe, das war Humboldts wie Goethes letztes Wort. Das war der alte Idealismus, und doch war

[1]) 2, 238. [2]) 2, 274 ff. [3]) 2, 276.

wie bei Schiller und Fichte ein neues Moment hinzugekommen, ein Zug, der hinausging über den Moralismus und das Gesetz. Dieser Drang hinaus über das Gesetz, der die Liebe und die Freiheit vom Gesetz suchte, findet sich auch bei Humboldt und zeigt, daß sein Idealismus von der religiösen Bewegung der Zeit nicht ganz unberührt geblieben ist. „Die bloße Ausübung der Pflicht reicht dazu nicht hin, die Unterordnung des selbstischen Daseins unter das Gesetz und noch weit mehr unter das Anerkenntnis der höchsten, alles beherrschenden und alles durchdringenden Liebe muß so vorwaltend sein, daß das ganze Wesen darin aufgelöst ist. Nur bei dieser Gesinnung kann man den von Jesus dargebotenen Frieden sich aneignen.“ [1]) Auch Humboldts Idealismus trieb über sich selber hinaus. Von diesem Standpunkt aus versuchte er sich in die neue religiöse Bewegung hineinzuempfinden.

Niebuhr.

Weiter als er kam der Bahnbrecher der historischen Kritik und der klassischen deutschen Geschichtsforschung, Berthold Georg Niebuhr. Aufgewachsen in klassischen und historischen Studien, die den Eindruck eines dürftigen Religionsunterrichtes verdrängten, lebte er nach seinem eigenen Geständnis zunächst ganz in einer Welt der Bücher, völlig unbekannt mit der Wirklichkeit. „Es kam nie zu einer Revolution in meinem Innern, obwohl ich ihr oft nahe war.“ [2]) Da lernte er Jacobi kennen, und diese Berührung war für ihn noch mehr als für seinen späteren Freund Perthes eine entscheidende Epoche. Er war ihm einer von den Menschen, „die einer höheren Sphäre angehören.“ Er blieb Jacobi auch dann noch dankbar, als er über ihn hinausgekommen war. Insofern stand er den Anfängen der Erweckungsbewegung nahe, wie er denn auch zeitlebens ein dankbarer Verehrer Klopstocks blieb. Über Herder urteilte er: „Herder war sich nicht mehr ähnlich, als er aufhörte, religiös zu sein. Da entstand ein Zwiespalt in ihm . . . immer wollte er noch seine Harmonie mit seinen früheren Tönen erhalten, und doch war ein ganz anderer Geist in ihn gekommen.“ [3]) Auch Goethe stand er mit völlig selbständiger, freier Kritik gegenüber. Der romantische Kultus, den Goethe sich gefallen ließ, war ihm widerwärtig, Wilhelm Meister war ihm unangenehm, alles, was Goethe über Kunst

[1]) 1, 294. [2]) Lebensnachrichten 1, 464. [3]) 1, 532.

geschrieben hatte, verwarf er, auch seine Schrift über Winckelmann. Die Idealisierung der Antike teilte dieser gelehrte Kenner der Antike so wenig wie Otfried Müller, der ihm ebenbürtige größte gelehrte Kenner des Griechentums, sie mitmachen konnte. Schleiermacher schien ihm unter allen Berliner Professoren der geistreichste, aber der ausgezeichnetste Mann war ihm C. J. Nitzsch, der Bonner Theologe, dessen Predigten ihm ganz gefielen. So nahe ihm Jacobi stand, so unheimlich war ihm dessen Meister Hamann, „ohne alle Frage einer der tiefsten und gewaltigsten Geister, die Deutschland hervorgebracht hat,“ [1]) aber „ein dämonischer Mensch“, ein „Starker aus einem untergegangenen Geschlecht“. Das Fehlen der klassischen Harmonie, die starke Sinnlichkeit, die nicht überwundenen Spuren seiner vulkanischen Natur waren ihm unheimlich. Der grelle Gegensatz von Sünde und Gnade, der sein Leben durch eine Bekehrung zerbrach, war für ihn das Merkmal des Pietismus. „Das Furchtbare in diesem Pietismus trifft vielleicht niemanden ganz, der nicht oft hat anhören müssen, daß alle menschliche Tugend verdammlich und sogar gefährlich sei; daß der sündigste Mensch mit rechtem Vertrauen auf Christi Erlösung ihm unendlich näher steht, als der nach menschlichen Begriffen edelste und tugendhafteste, ohne jene Zerknirschung.“ [2]) Er kannte Hamann nicht ganz, aber sein Gegensatz gegen die klassische Humanitätsreligion war ihm wirklich fremdartig. Ebenso unsympathisch wie der Pietismus war ihm die Orthodoxie. „Wer die deutsche Geschichte wirklich kennt, der kennt den Schaden, den die Orthodoxie der protestantischen Religion getan.“ [3]) Und doch war er vor allen Dingen ein Gegner der religiösen Aufklärung. Er war Historiker genug, um zu wissen, daß „eine moralische Ruchlosigkeit, die der Religion feindselig ist, in den welschen Landen immer bestanden habe“, und daß „die eigentliche protestantische Freigeisterei . . . doch ganz aus England gekommen sei“. [4]) Einer Aufklärung gegenüber, für die Mystizismus und Katholizismus Ketzernamen waren, nahm er für beide Partei. Freilich nicht für Baader, dessen Naturphilosophie ihm unverständlich blieb, aber er sagt: „Mystizismus ist nichts anderes als der Glaube, daß der Fromme, nur fähig, sich nach dem Zustande des Glaubens und der christlichen Gesinnung zu sehnen und zu streben, ihn durch ein wundervolles Entgegenkommen erreicht.“ [5]) Er beschrieb damit sein

[1]) 2, 479—483. [2]) 2, 483. [3]) 2, 345. [4]) 1, 473 f. [5]) 1, 471.

eigenes inneres Leben. Er kam „erst in reiferen Jahren und mit einem historischen Studium" zur Bibel und stand ganz von selbst dem Alten und dem Neuen Testament gegenüber auf dem Standpunkt der literarischen Kritik. Er erkannte „die Unmöglichkeit, kritisch auch nur eine haltbare Geschichte des Lebens Jesu sich zu entwerfen".[1]) Und doch hatte er einen zu gesunden historischen Sinn, um nicht die vollkommen reale Existenz Jesu und die Realität seiner ganzen Geschichte einschließlich des wunderbaren Elementes zu erkennen.

Er war wirklich Historiker und nicht nur Literarkritiker, und er wußte, daß Glaube sich mit literarischer Kritik vertragen kann. Er dachte zu geschichtlich, um protestantischen Glauben nur im Gefühl zu finden. Im Harmsischen Thesenstreit schrieb er: „Ein protestantischer Christ ist mir der nicht, der nicht im eigentlichen buchstäblichen Sinn das Historische von Christus Erdenleben mit allen Wundern desselben, für ebenso ausgemacht historisch hält als irgend eine Begebenheit, die in den Lauf der Geschichte gehört, und davon ebenso ruhig und sicher überzeugt ist: der nicht die allerfesteste Überzeugung von allen Punkten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses hat, in ihrem wörtlichen Sinn; der nicht jede Lehre und jedes Gebot des Neuen Testaments als göttliche unzweifelhafte Offenbarung betrachtet: in dem Sinne der ersten Jahrhunderte, die von einer Theopneustie nichts wußten. Auch ein Christentum nach Art der neuen Philosophen und Pantheisten ist mir keins: ohne persönlichen Gott, ohne Unsterblichkeit, ohne Individualität des Menschen, ohne historischen Glauben, ist mir keins; obgleich es eine sehr geistreiche, sehr scharfsinnige Philosophie sein mag. Ich habe es oft gesagt, daß ich mit einem metaphysischen Gott nichts anzufangen weiß, und daß ich keinen andern haben will als den der Bibel, der Herz zu Herz ist." [2])

Er empfand es schmerzlich, daß ihm selbst ein solcher Glaube unerreichbar war. Um so mehr wünschte er in der Erziehung seines Sohnes zu erreichen, was ihm selbst fehlte und was er doch so hoch schätzen gelernt hatte. „Erwerben läßt sich dieser Glaube nicht. Ob er mir zu teil werden wird!" Dieses Verlangen nach einem Glauben, der über das hinausging, was Niebuhr selbst besaß, war eine Frucht der Erweckung in der Zeit der Befreiung. Niebuhr war nicht nur

[1]) 1, 470. [2]) 2, 344.

ein Gelehrter, sondern ein Mann des öffentlichen Lebens und der Tat. Gerade als ein solcher, der Geschichte mithandelnd erlebt hatte, ist er der Begründer der großen deutschen Geschichtsschreibung geworden. Weil er der Bahnbrecher der kritischen Geschichtsforschung wurde, so hat seine religiöse Stellung nicht nur persönliche Bedeutung. Die Vereinigung literarischer Kritik, kritischer Geschichtsforschung mit religiös konservativem Geiste, die er als Erbe des Idealismus und der Erweckungszeit mitbrachte, hat die deutsche Geschichtsforschung, auch ihren Altmeister Ranke, vor einer so radikalen Kritik, wie sie unter ganz andern Einflüssen in der Theologie bis heute üblich wurde, geschützt. Unter den kritischen Theologen sind nicht viele, die religiös so tief und stark bewegt waren wie Niebuhr. Auch als Charakter ist er unter den glänzenden Geistern dieses reichen Geschlechts einer der edelsten. Seine jetzt fast vergessenen Lebensnachrichten gehören zu den reichsten, schönsten Briefsammlungen dieser großen Zeit. Freilich zeigt er auch, wie schwer es gerade einem solchen Manne wurde, den inneren Zwiespalt, der in der Religion des Idealismus lag, zu überwinden. Wie oft hat er selbst geklagt, daß er über ein Ahnen und Sehnen, über ein tiefes und starkes Verlangen nach dem, was er selbst Glaube nannte, nicht kommen könne. Er konnte darum auch die Erschütterung nicht überwinden, die die Julirevolution dem alten Europa brachte.

Goethe.

Die Wendung, die das deutsche geistige Leben nach den Befreiungskriegen nahm, ist auch auf Goethe nicht ohne Einfluß geblieben. Er hat es versucht, der neuen Zeit zu folgen. Geführt hat er sie nicht mehr. Damit hat er Anregungen in sich aufgenommen, die ihn über seinen früheren Standpunkt hinausgeführt haben. Sie sind der Ertrag der Erfahrungen, die das deutsche Volk im Befreiungskampfe gemacht hatte. Goethe bemühte sich, nicht ohne Anstrengung, sich der neuen Zeit anzupassen und sich ihre Lehren anzueignen. Er empfand es selbst, daß er sich nicht mehr in das neue Geschlecht hineinfinden konnte. Man spürt seinen eigenen Zweifel an seiner Bekehrung in den Worten, mit denen er sich beschwichtigt:

„Wüßte kaum genau zu sagen,
Ob ich es noch selber bin;
Will man mich im ganzen fragen,
Sag' ich: ja, so ist mein Sinn."

Der Umschwung in seiner Lebensanschauung zeigt sich im Verhältnis der beiden Teile von Wilhelm Meister und von Faust. Denn die Fortsetzung dieser beiden Werke bedeutet nicht eine Durchführung, sondern eine Überschreitung, ja ein Verlassen seines ursprünglichen Standpunktes. Die Tendenz der Wanderjahre ist dem Ziel des Helden der Lehrjahre entgegengesetzt. Dem Bildungsroman folgt ein Erziehungsroman. Er steht in vollendetem Gegensatz zum Sturm und Drang und zur Romantik. Der Grundgedanke wird jetzt die Arbeit. Das Prinzip wird die Nützlichkeit. Das einst verpönte Wort Beruf bezeichnet jetzt das höchste Ideal. Der allseitigen Bildung, die Wilhelm Meister in seinen Lehrjahren sucht, wird die einseitige Tätigkeit nicht etwa als Vollendung angereiht, sondern entgegengesetzt. „Es ist jetzt die Zeit der Einseitigkeit." Die Tätigkeit, von der jetzt die Rede ist, ist nicht eine geistige, sondern körperliche Arbeit. Statt der Schauspieler sehen wir Handwerker. Auch die Kunst wird zum Handwerk. „Sich auf ein Handwerk zu beschränken, ist das beste." „Wer sich von nun an nicht auf eine Kunst oder Handwerk legt, der wird übel daran sein." Dem Streben nach vollkommener Bildung folgt nun das Suchen eines besonderen Geschäftes, „einer ganz eigentlich nützlichen Kunst." „Narrenpossen sind eure allgemeine Bildung und alle Anstalten dazu: daß ein Mensch etwas ganz entschieden verstehe, vorzüglich leiste wie nicht leicht ein anderer, darauf kommt es an." Für Goethe lag darin ein schweres Opfer. Der Nebentitel der Wanderjahre heißt deshalb: Die Entsagenden. Die Entsagung, welche jetzt gefordert wird, besteht in dem Verzicht auf die allseitige Durchbildung der Persönlichkeit, in der Beschränkung, die zur Arbeit gehört. Jetzt erscheint die Leistung für andere als der Beruf des Menschen. Daß der Einzelne sich dem Ganzen opfere, das war die Lehre der Befreiungskriege. An die Stelle des genialen Individuums tritt nun die Gemeinschaft. Die Grundstimmung ist sozial. „Mache ein Organ aus dir und erwarte, was für eine Stelle dir die Menschheit im allgemeinen Leben zugestehen werde." Die Arbeit bildet Gemeinschaft. Mit dem Individualismus tritt auch der aristokratische Grundzug in Goethes Weltanschauung zurück. Die Verfassung in der Gemeinschaft ist demokratisch, die Obrigkeit wird gewählt. Auch Goethe entwirft das Bild eines Zukunftsstaates, in dem es keine Justiz, sondern nur Polizei gibt, in dem die Sonntagsruhe gefordert und der Branntwein verboten wird. Wie tiefgehend die Wendung

ist, zeigt das Urteil über das Theater. „Es hat einen zweideutigen Ursprung, den es nie ganz, weder als Kunst noch als Handwerk, noch als Liebhaberei verleugnen kann." Es setzt ein müßiges Publikum voraus und schadet dem Charakter des Schauspielers, anstatt ihn auszubilden. War es früher das einzige Bildungsmittel, so wird es jetzt verbannt. Das neue Lebensideal wird nicht an einer Gesellschaft von Schauspielern dargestellt, sondern an einer Gemeinschaft, deren Grundgesetz lautet: „In irgend einem Fach muß einer vollkommen sein, wenn er Anspruch auf Mitgenossenschaft machen will." Wir befinden uns in jeder Beziehung in einer neuen Welt. Darum muß auch der Schauplatz in die neue Welt verlegt werden. Das tat Goethe freilich erst später, als die deutsche Auswanderung in seinen Horizont getreten war. Schließlich entspricht es doch auch dem idealistischen und romantischen Drang in die Ferne, daß auch jetzt der Schauplatz nicht in Deutschland gesucht wird. An die Stelle des Landes, wo die Zitronen blühn, nach dem sich Goethe früher sehnte, an die Stelle des Landes der Griechen, das er einst mit der Seele suchte, an die Stelle des Orients, wohin er sich später flüchtete, tritt jetzt Amerika, das Land „drüben über dem Meere, wo gewisse menschenwürdige Gesinnungen sich immerfort steigern".

„Amerika, du hast es besser,
Als unser Kontinent, der alte."

Über Europa dagegen muß Wilhelm urteilen: „In der alten Welt ist alles Schlendrian, wo man das Neue immer auf die alte, das Wachsende nach starrer Weise behandeln will." Der Klassizismus muß dem modernen Leben weichen. Statt der Kunst finden wir das Handwerk, statt der Wissenschaft die Technik, statt des Theaters allerdings nicht die Kirche, aber die Fabrik. In der pädagogischen Provinz werden nur moderne Sprachen gelernt, von den alten ist nicht mehr die Rede. Jetzt gilt die Losung: „Wo wir Nützliches betreiben, ist der werteste Bereich." Nicht das Recht jedes Individuums, sich auszuleben und darzustellen, wird hier vertreten. Über das vollkommene Individuum tritt die Gemeinschaft, und ein nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu sein, wird jetzt die Aufgabe. „Das unnützeste Geschöpf von der Welt, wie es schien, Philine, wird das nützlichste Glied der großen Kette." Die Sünderin bekehrt sich und wird Schneiderin. Aus den harmonisch durchgebildeten Gestalten werden Fachmenschen und Werkzeuge. Aber freilich bekommt auch die Liebe, die früher nichts war als Erotik, einen tieferen Sinn.

„Und dein Streben sei die Liebe und dein Leben sei die Tat." Liebe und Tat gehören zusammen.

Die neuen Menschen dieser neuen Welt werden herangebildet durch eine neue Erziehung. Auch Goethe hat dem Interesse seiner Zeit an Pädagogik seinen Tribut gezollt. Das Bildungsideal Winckelmanns wird durch die Pädagogik Pestalozzis verdrängt. Die beiden Antipoden des deutschen Geisteslebens, der Idealist Fichte und der Realist Goethe, endeten beide als Anhänger Pestalozzis. Aber Goethes pädagogische Provinz ist noch viel mehr eine Utopie als die zukünftige Erziehungsanstalt in Fichtes Reden an die deutsche Nation. Goethes Erziehungsplan ist nicht wirklich durchgedacht. Er ist nur eine dichterische Anpassung an die Bestrebungen der neueren Zeit. Schon die mißglückte schriftstellerische Form zeigt, daß Goethe diese pädagogische Tendenz innerlich fremd war. In ihren pädagogischen Idealen sind Fichte und Goethe gleich wenig glücklich und praktisch gewesen. Es war für das deutsche Volk ein Verhängnis, daß seine gefeierten Denker und Dichter bei dieser höchsten Aufgabe der Volkserziehung nur Bilder ins Blaue hinein zu zeichnen vermochten. Beide haben gleich wenig Sinn für die häusliche Erziehung. Im klassischen Weimar gab es keine Familienerziehung, weder bei Karl August noch in Goethes Hause. Wie Goethe einst unter der Erziehung durch einen pedantischen Vater und eine weiche Mutter gelitten hatte, so war er selbst kein Erzieher.[1]) Als das Opfer einer verfehlten Erziehung endete sein Sohn in Rom. Seine Enkel verbrüteten ein inhaltloses Leben im Schatten und über den Papieren ihres Großvaters.[2]) Wie konnte Goethe für Familienerziehung ein Verständnis haben. An die Stelle der Familie tritt die Anstaltserziehung. Der Sozialismus beherrscht auch die Pädagogik. Goethe hat eine deutliche Empfindung für die Unnatur und die Einseitigkeit unsrer Schulbildung. Er verbindet Unterricht mit Berufstätigkeit und möchte wie Fichte den Ackerbau obligatorisch machen. Durch Ackerbau, Viehzucht und Handwerk werden die Zöglinge seiner Erziehungsanstalt gebildet. „Bebaue deinen Garten," das bleibt von Voltaires „Candide" bis zu Goethe hin der Weisheit letzter Schluß. Aber trotz der feinen Empfindung für die Mängel der Schulbildung und trotz der witternden Ahnung, mit der er die Zukunftsaufgaben und Gefahren der modernen Welt vorausgesehen

[1]) Über Goethe als Erzieher vgl. Lilly Braun, Im Schatten der Titanen.

[2]) Über Goethes Enkel vgl. Hermann Grimm, Goethe. Vorwort zur 4. Auflage 1887.

hat, kann man doch nicht sagen, daß diese Pädagogik dem deutschen Volke den Weg aus dem Ideal in die Wirklichkeit gewiesen und damit den Übergang aus dem Idealismus und der Romantik in die neue Zeit erleichtert hätte. Das war schon darum nicht möglich, weil die neue Tendenz einen Bruch mit dem bisher verfolgten Ideal bedeutete. Dieser Bruch zeigt sich auch darin, daß Goethe jetzt die Notwendigkeit der religiösen Erziehung anerkennt. Die neue Gesellschaftsordnung ist auf das Christentum gegründet, und die neue Pädagogik vollendet sich in einer religiösen Erziehung. Sie ist natürlich nicht kirchlich, aber das mystische Symbol kann Goethe doch nicht entbehren. Freilich bekommt es etwas Theatralisches, denn es liegt in der Pose und Geste. Die Religion, die durch diese Geste angedeutet wird, ist die Ehrfurcht. Niemand kann sie entbehren und doch bringt sie niemand mit auf die Welt. Furcht ist etwas Natürliches, Ehrfurcht will erworben sein. „Es ist ein höherer Sinn, der seiner Natur gegeben werden muß." Durch die Ehrfurcht soll die Furcht überwunden werden. Goethe beurteilt sie wie die gesamte Aufklärung als heidnischen Aberglauben. Wenn bis heute Theologen die Furcht Gottes durch die Ehrfurcht ersetzen, so führt sich das nicht etwa auf die Reformatoren, sondern auf Goethe zurück. Bei der Ehrfurcht behält der Mensch seine Ehre und ist nicht „in sich verneint" wie in den Religionen der Furcht. Sie zu überwinden ist die Aufgabe und die Würde aller echter Religionen. Die Ehrfurcht ist dreifach. In ihrer einfachsten ursprünglichen Form, als Religion der Völker, ist sie die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist. Sie tritt an die Stelle der Naturreligion im orthodoxen Protestantismus. „Alle sogenannten heidnischen Religionen sind von dieser Art." Das entsprach den Gedanken Jacobis und Baaders über die Bewunderung als ursprüngliches religiöses Motiv. In ihr liegt das Bekenntnis, „daß ein Gott da droben sei." Es ist für des alten Goethe Autoritätsbedürfnis höchst bezeichnend, wenn dieser Gott sich offenbart „in Eltern, Lehrern und Vorgesetzten." Er wehrt sich gegen den Freiheitsdrang der neuen Jugend. Die zweite Stufe der Religion ist die philosophische, die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist. Das soll bedeuten, daß für den Weisen die reine Jenseitigkeit und Überweltlichkeit Gottes überwunden ist. Er erkennt das Göttliche in sich selbst. „Er muß alles Höhere zu sich herab-, alles Niedere zu sich heraufziehen." Er lebt „im kosmischen (d. h. im weltlichen) Sinne allein in der Wahrheit." Die dritte Stufe der Religion ist die christliche.

Goethe hat sein letztes und tiefstes Verständnis des Christentums, soweit es ihm erreichbar war, in diesen Worten ausgesprochen. Man muß ihn selber hören: „Es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Aber was gehört dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Förderniſse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen." Das Christentum erscheint hier als die höchste und letzte Religion, als das Ziel der Religionsgeschichte. „Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten; aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag." Es ist klar, daß das Symbol dieser Religion Christus, und zwar jetzt der leidende und sterbende Christus ist. Als anschauliches Sinnbild dieser Religion versucht er sich jetzt auch das Kreuz Christi verständlich zu machen. Darum hat Goethe auch die rein moralische Religion der Aufklärung überwunden. Die Sünde ist religiöses Motiv. Das Motto felix culpa selige Schuld klingt an! Alle diese drei Religionen werden nun aber doch der Humanitätsreligion des 18. Jahrhunderts, das doch Goethes geistige Heimat war und blieb, untergeordnet. Denn „die drei Religionen bringen eigentlich die wahre Religion hervor", nämlich die Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst. Es ist das höchste, was der Mensch erreichen kann, „daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben." Der Mensch selbst ist die eigentliche und höchste Offenbarung Gottes. Dieser Grundgedanke, der von Hamann und Lavater bis St. Martin und Baader die Zeitgenossen des Idealismus miteinander verband, endigte auch Goethes Humanitätsreligion. Er findet sie zu gleicher Zeit in den drei Artikeln des christlichen Glaubens wieder und endigt damit bei dem schon von Lessing aufgenommenen Gedanken mittelalterlicher Mystik von dem dritten Reiche des Geistes, einer „begeisterten Gemeinschaft der Heiligen".

In dieser Religion gipfelt die neue Erziehung. Sie hat deswegen auch religiöse Formen in starkem Gegensatz zu der weltlichen Form des ersten Teils. Goethe bequemte sich den Bedürfnissen der neuen

Zeit an. An die Stelle des Theaters tritt eine Art von religiösem Kultus; freilich hat auch er etwas Theatralisches. Daher die zeremoniellen Formen, die symbolische Geste, der feierliche Ton und ein Zug von Pose und Pathos. Die Sprache ist absichtlich orakelhaft und die Gebärde nicht ohne Geheimnistuerei; die Stimmung ist gedämpft, gehalten, nüchtern, und diese Nüchternheit wird nur durch das geheimnisvolle Zeremoniell und durch ein priesterliches Pathos vor der Gefahr der Philisterhaftigkeit geschützt. Es ist die Weisheit des Alters, die sich hier ausspricht. Als die eigentliche Gefahr, die zu überwinden ist, erscheint die Leidenschaft, die einst die Jugend durchglühte und vor deren verzehrender Macht die neue Jugend geschützt werden soll. Wir hören mitunter Worte reifster Weisheit in abgeklärter Form, die zu dem Schönsten gehören, was die deutsche Sprache besitzt, aber gerade an ihnen wird es klar, daß wir uns in einer anderen Welt befinden. Wie der religiöse, so war auch der soziale Zug neu, und es ist kein Zufall, daß sich beide miteinander einstellen. Sie waren nicht etwa aus einer organischen Entwicklung der Grundanschauungen Goethes entstanden, sie waren ein Erzeugnis der Erweckungsbewegung im Befreiungskrieg und auf den alten Stamm aufgepropft.

Der Gedanke, daß der Mensch dazu berufen sei, etwas für andere zu leisten, paßt gar nicht in den ursprünglichen Rahmen der Lebensanschauung Goethes hinein. Der neue Gedanke ist auch keineswegs eine Ergänzung des früheren, die Verbindung von beiden ließe sich etwa durch Aussprüche herstellen wie den folgenden: „In voller geregelter Tätigkeit offenbart sich der Wert ihrer verschiedenen Charaktere.“ Aber es ist offenbar, daß hiermit nicht das Lebensideal des ersten Teils in das des zweiten aufgenommen wird. Die beiden Hälften passen nicht aufeinander, jeder Teil ist ein Ganzes für sich. Die Bildung der Person im ersten Teil kommt gerade als Selbstzweck in Betracht und nicht etwa als Bedingung für eine Tätigkeit, wie der zweite sie fordert. Deswegen wäre es auch falsch, anzunehmen, daß der erste Teil von Goethe angelegt sei mit Rücksicht auf das Ziel, das der Gedanke im zweiten Teile erreichen sollte. Die Ethik des ersten Teils ist in dem Sinne gemeint, in dem sie ja auch nachweisbar gewirkt hat. So begeistert die Lehrjahre aufgenommen wurden, so enttäuscht war man durch die Wanderjahre. Das hängt zum Teil mit der fragmentarischen Form zusammen, aber der äußerlich unvollendete Charakter des Buches hat eben nicht bloß

äußerliche Gründe. Die Wanderjahre wenden sich nicht nur gegen den Überschwang des Idealismus und der Romantik, sondern ausdrücklich gegen die Tendenz, die Goethe früher selbst verfolgt hatte. Wo ist der Ästhetiker Wilhelm Meister geblieben? Wo ist Werther, der sich in die unerschöpflichen Tiefen seines köstlichen Ich versenkte? Wo ist der Himmelstürmer Prometheus? Hier ist alles auf Menschenmaß herabgestimmt. Das ist eine ähnliche Entwicklung wie Kant sie genommen hat. Von der himmelstürmenden Kritik zurück zur Aufklärung. So kommt auch bei Goethe die Aufklärung, die die Grundlage seiner Bildung war, schließlich wieder zum Vorschein.

Das Verhältnis der beiden Teile von Wilhelm Meister wiederholt sich im Faust. Auch er schließt mit einem Kultus der Tat. Dem Genuß des Lebens und der Ausbildung der Person durch das Erleben folgt am Schluß des zweiten Teils als Gipfel dieses Lebens die nützliche Wirksamkeit für die Menschheit. „Das Werk reagiert gegen die Herabsetzung des sittlichen Tuns durch die Romantiker" (Loeper). Damit ist der Grundgedanke des ersten Teils verlassen. Die Sache liegt genau so wie in den beiden Teilen von Wilhelm Meister. Man hat darauf hingewiesen, daß die Tätigkeit, mit der Faust abschließt, durch seinen Lebensgang in keiner Weise vorbereitet sei, aber darin zeigt sich eben der Wechsel des Lebensideals. Die beiden Teile des Faust haben in ihrem Eindruck und Einfluß dasselbe Schicksal gehabt wie die beiden Teile des Wilhelm Meister, und zwar aus denselben Gründen. Auch hier stellt sich die Erkenntnis ein, daß der Mensch zur Tätigkeit für andere berufen ist. Aber sie ist in kein deutliches Verhältnis zu den Gedanken des ersten Teiles gesetzt. Dies Mißverhältnis zeigt sich auch darin, daß die Tätigkeit, mit der Faust endet, etwas Nüchternes hat. Das große Werk endet in tiefer Resignation. Der Himmelstürmer endet als Landwirt. Und doch ist dieser Ausgang logisch; aber die Logik, die in den Dingen selbst liegt, lag keineswegs in Goethes ursprünglicher Absicht. Die Ernüchterung ist ihm abgezwungen. Das war ein warnendes Symptom, und es stand nicht allein. Immer wieder endigte der idealistische Überschwang in Resignation. So schloß schon Kant „die Träume eines Geistersehers" mit den Worten von Voltaires „Candide": „Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehn und arbeiten." In derselben Resignation endigte Schiller. Im Faust ist dieser Verzicht besonders grell nach all den Sphären der Welt, die er durchlaufen hat. Aber es ist kein Zufall, daß Faust's Leben in der großen

Welt, am Hofe und in der Politik in allegorischer Blässe dargestellt wird und keinen ernsten Inhalt bekommt. In diesem Mangel an Inhalt und Ernst zeigt sich der eng begrenzte Horizont des deutschen Lebens, dem für all seinen Drang nach Tat sich kein großes Betätigungsfeld öffnete. Die Geschichte, die Welt der Tat blieb Goethe und seinem Faust verschlossen.

Die tiefe Resignation, die in diesem Ende liegt, ist ein Seitenstück zu der „Beschäftigung", die nie ermattet, mit der Schiller sich schließlich zufrieden gab. Diese Entsagung aber ist ein Grundton, der durch Goethes Leben und Denken hindurchklingt. Dieser Zug von Resignation wird zum Schluß der beherrschende. Er hat nicht die sentimentale, melancholische Färbung wie bei Schiller; es ist keine Bitterkeit und Niedergeschlagenheit in ihm. Goethes Resignation ist auch nicht wie die des Idealismus Enttäuschung. Der Grundzug, der durch die ganze Weltanschauung hindurchgeht, kommt auch am Schluß wieder zum Vorschein. Alles ist Natur. Die Ergebung, mit der Goethe endet, ist Gehorsam gegen den Lauf der Natur amor fati. Er fügt sich in das Gesetz des Alterns, es ist die Ruhe und die Weisheit des Alters. Die überschäumende Kraft der Jugend ist verbraucht. Was bleibt nun übrig? „Mir bleibt genug, es bleibt Idee und Liebe." In diesem schönen Worte, seinem letzten, tiefsten und höchsten Worte, ist Goethe ebenso über seinen ursprünglichen Naturalismus hinausgewachsen, wie einst Schiller in entgegengesetzter Richtung über seinen Idealismus hinauswuchs. Keine von beiden Weltanschauungen genügte. Für sich genommen war jede einseitig. Die widersprechenden Züge, die das Zeitalter des Idealismus zu vereinigen suchte, traten schließlich auch in Goethes Weltanschauung auseinander.

Indem im Zusammenhang mit der Wendung des deutschen Geisteslebens nach den Befreiungskriegen religiöse Gedanken auf Goethe Einfluß gewannen, trat ihm auch die Unsterblichkeitshoffnung wieder näher. Als die deutschen Naturforscher seine Worte:

„Alles muß zu Nichts zerfallen,
wenn es im Sein beharren will"

als Motto für ihre materialistischen Tendenzen gebrauchten, antwortete er mit den Versen:

„Kein Wesen kann zu Nichts zerfallen
das Ewige regt sich fort in Allen."

Am Ende seines Lebens hat er wie über andere religiöse Fragen so auch über die Unsterblichkeits-Hoffnung sich zu Eckermann aus-

gesprochen. „Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Tätigkeit, denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Ganz konsequenterweise hat er bei dieser Art der Begründung nicht nur die Tatsache, sondern auch die Intensität der ewigen Fortdauer mit der Tätigkeit in Verbindung gebracht. „Wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, um sich als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein." Auch auf den Gottesgedanken hat Goethe noch in einem Wort aus den letzten Tagen seines Lebens die Hoffnung auf das Ziel der Welt begründet: „Diese plumpe Welt aus einfachen Elementen zusammenzusetzen, hätte Gott sicher wenig Spaß gemacht, wenn er nicht den Plan gehabt hätte, sich auf dieser materiellen Unterlage eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen." Indem Goethe so auf die religiösen Stimmungen nach den Befreiungskriegen einging, vollendete sich in ihm zugleich die Neigung zur Mystik, zu der er von Jugend auf eine gewisse Anlage hatte. Aber auch in dieser Entwicklung war er nicht originell: er macht die Wendung seiner Zeit zur Mystik mit und zwar war er auch in dieser Beziehung nicht Führer, sondern er folgte dem Zug der Zeit langsam und allmählich nach. Seine Mystik beruht nicht auf irgend welchen tatsächlichen mystischen Erlebnissen, sondern sie war literarisch angeregt und zwar nicht durch die deutsche, sondern durch die orientalische Mystik. Soweit seine mystischen Stimmungen christliche Färbung trugen, waren sie wie der Schluß des Faust katholisch. Er zollte der Romantik seinen Tribut und endigte wie lange vor ihm Novalis im Marienkultus. Ohne Bedeutung ist es nicht, daß das größte Werk unseres größten Dichters in katholischer Mystik endigt. Freilich war der Marienkultus für ihn nur ein Symbol. Im Symbolismus endigte seine Dichtung. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis." Der Grundzug seiner Mystik war und blieb der Grundzug seines Wesens, — sie war naturalistisch. Der naturalistische Charakter der persischen Mystik war es, der ihn anzog. Die Erlebnisse, aus denen sich diese Mystik entwickelte, waren nicht visionärer, sondern sinnlicher Art. Es war eine symbolische Vertiefung des Sinnlichen. Die symbolische Vergeistigung sinnlicher Erlebnisse als Analogie geistiger Vorgänge war den Romantikern, auch einem so tief und ernst religiösen Denker wie Baader, geläufig. Kein Zug von Lüsternheit oder Schamlosigkeit

mischte sich in diesen Symbolismus ein. Er beruhte auf der Erkenntnis, daß eine Analogie zwischen Liebe und Religion besteht, weil beide aus einer Wurzel entstehen. Nicht diese Analogie ist es, die bei Goethe auffällt, sondern der Naturalismus, kraft dessen die Mystik beim sinnlichen Vorgang stehen bleibt und in ihm das Aufgehen im All erlebt. Der erotische Grundzug seines Dichtens und Denkens kehrte auch in seiner Mystik wieder. Sexuelle Vorgänge werden zu mystischen Erlebnissen verklärt, poetisch und zart, trotzdem ein bedenklicher Zug, der so oft in der naturalistischen Mystik wiederkehrt. Ein süßer und betäubender Duft, aber auch ein sinnlicher Zug lag in dieser Mystik. Sie verband sich mit Goethes Erotik zu einem berauschenden Gemisch. Am eigentümlichsten spricht sich diese sinnliche Mystik in dem Gedicht: Selige Sehnsucht aus. Die Empfindung ist nicht lüstern und ihr Ausdruck nicht schamlos, aber doch rein natürlich und ganz sinnlich. In der Zeugung wird der Mensch mit der schaffenden Natur eins und erhält Anteil an ihrer schöpferischen Macht:

Allah braucht nicht mehr zu schaffen,
Wir erschaffen seine Welt.

Darum ist die Zeugung das mystische Erlebnis. Darum verbindet sich damit die selige Sehnsucht nach dem Tode nach Aufgehen im All: „Und dich reißt ein neu Verlangen auch zu höherer Begattung."

Man darf es nicht vergessen, daß es dieses Gedicht ist, welches mit den oft zitierten Versen schließt:

Und solang du das nicht hast
Dieses Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Dieses Aufgehen in der Natur ist die Wiedergeburt. Ebenso werden uralte mystische Gedanken mit Liebeserlebnissen verbunden in dem Gedicht: „Wiederfinden." In der Liebe vereinigt sich, was durch die Schöpfung geschieden ist.

„Und nun konnte wieder lieben,
Was erst auseinanderfiel."

„Und mit eiligem Bestreben
Sucht sich, was sich angehört;
Beide sind wir auf der Erde
Musterhaft in Freud und Qual."
Und ein zweites Wort: Es werde!
Trennt uns nicht zum zweitenmal."

Goethe selbst hat die Mystik als die Religion des Greisenalters bezeichnet, und von seiner Mystik gilt es allerdings, daß sie eine Altserscheinung ist. Mystik kann die Morgendämmerung sein, in der ein neuer Tag sich erhebt, aber es gibt auch eine Mystik, die ein Abendrot ist, ein Herbstnebel. So war's hier. Goethes Mystik war ein Ende, das Abendrot des alten Idealismus und keine Morgenröte einer neuen Zeit. Wie er selbst einst Kant abgelöst hatte, so verlor er nach dem Befreiungskriege die geistige Führung des deutschen Volkes. Die Zügel fielen in andere Hände. Hegel vollendete den Idealismus und überwand ihn damit.

Anhang.

Literaturnachweise.

Erstes Buch.

1. Kapitel.

1. Hamann. Werke, ed. Rothe und Gildemeister, besonders Bd. V. Briefwechsel mit Jacobi. Über ihn: Weber, Hamann und Kant. 1904. Unger, Hamanns Sprachtheorie, 1905, und: Hamann und die Aufklärung. 2 Bde. H. E. Weber, Zwei Propheten des Irrationalismus Joh. G. Hamann und S. Kierkegaard als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens. Neue kirchl. Zeitschrift. XXVIII, 1 u. 2.

2. Franz von Baader. Sämtliche Werke. 16 Bde und dort die Einleitungen.

2. Kapitel.

1. Lavater. Die Originalausgaben seiner Schriften sowie die Auswahl in 8 Bdn. von Orelli. Janentzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhange seines religiösen Bewußtseins. Halle 1916.

2. Jung Stilling. Die Ausgabe seiner Werke, besonders wichtig außer der Selbstbiographie der „Graue Mann". Über ihn Göbel in Gelzers protestantischen Monatsblättern, Bd. 14 u. 15 1859/60. Ungedruckte Briefe von Jung Stilling, die mir zur Verfügung gestellt worden sind, behalte ich mir vor, an anderer Stelle zu veröffentlichen.

3. Matthias Claudius. Die Biographien von W. Herbst und W. Stammler, Halle 1915. Loofs, Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten. Theol. Studien und Kritiken. Jahrgang 1915. 2. u. 3. Heft.

Zweites Buch.

1. Kapitel.

Über Schleiermacher und Novalis vgl. Haym, Die romantische Schule. Dilthey, Schleiermachers Leben. Bd. 1. Ferner „Das Erlebnis und die Dichtung".

St. Martin. Die Literatur von ihm und über ihn ist sehr schwer zugänglich. Ich selbst besitze: Geist und Wesen der Dinge übersetzt von Schubert mit einem Vorwort von Baader. 1812. Des Menschen Sehnen und Ahnen übersetzt von Wagner. Der Dienst des Geistesmenschen in der Sammlung wichtiger philosophischer Werke aus der katholischen Literatur der Franzosen. Münster 1858. Angelus Silesius und St. Martin. Auszüge, gesammelt von Rahel Varnhagen, herausgegeben von K. A. Varnhagen van Ense. Diese Sammlung enthält Auszüge aus den französischen Originalen, in der Einleitung vom Herausgeber einiges Biographische. Vgl. außerdem Bd. 12 der Werke von Baader, reichliche Auszüge aus St. Martins Schriften mit einer Einleitung. — Für den weiteren Inhalt dieses Kapitels kommen nur die zitierten Quellen in Betracht.

Drittes Buch.

Für dieses Buch gilt, was über die Literatur zum Schluß des 1. Bandes gesagt ist. Die Quellen sind vor allen Dingen die Selbstbiographien, Biographien, Briefwechsel und Tagebücher der Zeitgenossen, die im Texte erwähnt sind. Sie sind für die Geschichte der religiösen Bewegung die wichtigsten und ergiebigsten Quellen. Über Nicolovius vergleiche Nicolovius, Denkschrift auf G. H. L. Nicolovius.

Bonn 1841. Über Scharnhorst vergleiche Linnebach, Scharnhorsts Briefe. Bd. 1. Privatbriefe. München und Leipzig 1919. Außerdem Max Lehmann, Scharnhorst. Leipzig 1886. 2 Bde. Über Schleiermacher: J. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger. Gießen 1908. Das friderizianische Heer wird auch heute noch oft in patriotischer Idealisierung geschildert. Ein geschichtlich richtiges Bild bekommt man, wenn man die Schilderungen der Offiziere mit denen der gemeinen Soldaten verbindet. Die im Text gegebene Charakteristik beruht auf den Erinnerungen aus dem Leben des Generalfeldmarschalls Hermann von Boyen, herausgegeben von Nippold. 3 Bde. Leipzig 1889, auf den Briefen und Denkschriften von Scharnhorst (die Denkschriften, die in der Linnebachschen Ausgabe noch fehlen, zitiert nach der Biographie von Max Lehmann), den Briefen von Clausewitz nach der Ausgabe von Linnebach: Karl und Marie von Clausewitz, Berlin 1917 und auf den anderen im Texte genannten Briefen und Memoiren von höheren Offizieren. Mit diesen Schilderungen muß man aber solche von gemeinen Soldaten zusammenstellen. Besonders wertvoll sind die Jugenderinnerungen von Fr. v. Klöden, der als Soldatensohn und Kasernenkind besonders sachkundig urteilt. Daneben, um einen Ausländer zu vergleichen, die Erinnerungen non Uli Braecker, endlich um neben ihnen einen ganz in dem Söldnertreiben aufgehenden Soldaten zu nennen, die Lebensschicksale von Magister Lauckhardt. Aus diesen Quellen erhält man ein anschauliches Bild, dessen einzelne Züge sich ergänzen und immer neu bestätigen. Über die Königin Luise die Biographie von Bailleu. 1908. Über die Prinzessin Wilhelm von Preußen die Biographie von W. Baur. 2. Aufl. 1889. Über Sophie Schwerin, Ihre Erinnerungen, herausgegeben von A. v. Romberg unter dem Titel: „Vor hundert Jahren." 1910. Die Memoiren, die sonst in diesem Buche benutzt sind, sind nach den Zitaten leicht zu erkennen. Vgl. zum Ganzen Karl Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. Tübingen 1917. Ferner Meinecke, Das Zeitalter der deutschen Erhebung. 1906. Derselbe: Weltbürgertum und Nationalstaat. 2. Aufl. 1911. Max Lehmann, Freiherr vom Stein. 3 Bde. Eine Auswahl der Briefe und Denkschriften Steins, der man im Interesse der Sache die weiteste Verbreitung wünschen muß, bietet Hans Martin Elster. Berlin, Ullstein-Verlag in der Sammlung: „Menschen" unter dem Titel: Freiherr vom Stein.

Schluß.

Für Humboldt: Briefe von Wilhelm von Humboldt an eine Freundin, Leipzig 1847, von ihr selbst herausgegeben. Geschichtlich angesehen behält diese Ausgabe dadurch einen gewissen Wert, daß sie jahrzehntelang ein weltliches Erbauungsbuch, ein Konfirmationsgeschenk für die gebildete weibliche Jugend war. Über diese Ausgabe vergleiche Leitzmann in der Vorrede seiner Neuausgabe der Briefe, Leipzig 1909, Inselverlag, Vorrede S. XV f. Die Zitate im Text sind nach Leitzmanns Ausgabe gegeben. Ich habe sie jedesmal auch mit der älteren Ausgabe verglichen. —

Über Niebuhr: Lebensnachrichten von Berthold Georg Niebuhr. Hamburg 1838/9. 3 Bde., — eine Briefsammlung, die einer unverdienten Vergessenheit anheimgefallen ist und eine verkürzte Neuausgabe in viel höherem Maße wert wäre als Humboldts Briefe an seine Freundin und als manche Memoiren, die neu gedruckt werden, nur weil sie einen gewissen Sensationswert haben.

LUTGERT, Wilhelm.	B
	3185
Die Religion des	.L8
deutschen Idealismus	v. 2
und ihr Ende.	

LUTGERT, Wilhelm. B
Die Religion des deutschen 3185
Idealismus und ihr Ende. .L8
v. 2